J 448

REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

DIX-NEUVIÈME ANNÉE

XXVI

JANVIER A DÉCEMBRE 1919

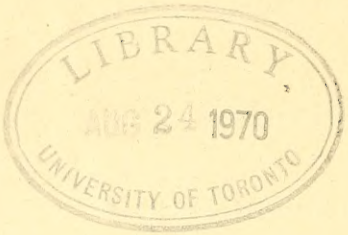
La publication de la Revue a été interrompue pendant les années de guerre (1915-1918)

PARIS

Marcel RIVIÈRE et Cie, Éditeurs

31, RUE JACOB, ET 1, RUE SAINT-BENOIT

B
2
R23
année 19



APRÈS LA GUERRE

Interrompue pendant la guerre, par suite de la mobilisation de son éditeur et d'un grand nombre de ses rédacteurs, la *Revue de Philosophie* est heureuse de pouvoir reprendre sa publication et de grouper de nouveau ses collaborateurs, lecteurs et amis, auxquels sont venues se joindre de nouvelles et importantes recrues. Le milieu intellectuel qu'elle représente et constitue s'est considérablement agrandi : *Multiplicasti gentem... et lætitiam!*

Les circonstances obligent la *Revue de Philosophie* à modifier provisoirement sa périodicité ; en commençant, elle ne paraîtra que tous les deux mois. Comme par le passé, chacun de ses fascicules aura de 112 à 128 pages in-8° raisin ; le prix d'abonnement est de 20 francs pour la France et de 25 francs pour l'Union postale.

La *Revue de Philosophie* doit à ses anciens abonnés les numéros de septembre, octobre, novembre et décembre 1914 ; elle s'acquittera envers eux, dans le courant de la présente année, par un numéro *exceptionnel,* qui, au moment de la déclaration de la guerre, était en préparation.

Le cadre de la Revue ne sera modifié que sur un point. Nous avons décidé de remplacer la rubrique : *Analyses et comptes rendus,* par cette autre : *Recension des livres et des revues.* Dans cette recension, seront passés sous silence, quoiqu'ils aient été déposés au bureau de la Revue, les livres et articles qui ne présentent réellement pas d'intérêt au point de vue philosophique. Tous les autres seront suffisamment recensés pour qu'on en puisse connaître le contenu. Ceux qui nous paraîtront plus importants seront l'objet, non seulement d'une recension, mais encore d'une *Étude critique,* qui prendra place immédiatement après les articles de fond. Par ce moyen, nos

lecteurs seront mieux renseignés sur la valeur que nous attribuons à un livre ou à un article de Revue.

La *Revue de Philosophie* n'a rien à changer à son orientation, et sa tâche essentielle reste la même.

En effet, nous sommes convaincus que la *philosophie chrétienne* est la philosophie tout court, c'est-à-dire, la seule explication rationnelle du monde et des rapports de l'homme avec Dieu ; elle est en même temps la justification de la vérité révélée. D'autre part, nous sommes pareillement persuadés que la philosophie chrétienne trouve sa meilleure expression dans le *Spiritualisme aristotélicien et thomiste :* doctrine issue de ce qu'il y eut de plus élevé et de plus parfait dans la pensée gréco-latine, complétée et profondément renouvelée, au cours des siècles, par le génie des Pères et des Docteurs. Ce spiritualisme ne doit pas être confondu avec celui de Descartes et de Cousin, système étriqué et construit en dehors de l'expérience, qui ne s'harmonise plus avec les sciences de la nature ou de l'esprit. Né, au contraire, de l'observation, dont il conserve le culte, le spiritualisme que nous préconisons est une synthèse vivante et ouverte à toutes les acquisitions du savoir; il constitue l'atmosphère métaphysique naturelle du bon sens, de la science et de la révélation.

Tous nos efforts doivent donc tendre à promouvoir cette philosophie large et profonde. D'autant plus qu'à l'heure présente les milieux intellectuels s'accordent à reconnaître qu'il ne reste debout à peu près rien des systèmes philosophiques enseignés avant la guerre par l'Université. Dans son Encyclique « Depuis le jour », écrite en français à l'Épiscopat français, Léon XIII disait : « Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage. » C'était en 1899. Aujourd'hui, après la victoire, qui oserait encore se réclamer de la philosophie allemande? D'un autre côté, le désarroi intellectuel est à son comble, avec de sanglantes répercussions dans la société et dans les

nations ; tout est attaqué, tout est remis en question. Aussi éprouve-t-on partout le besoin d'une doctrine ferme, sur laquelle, comme sur une base inébranlable, on puisse asseoir la vie individuelle, la vie familiale, la vie sociale et le droit des gens. Or, cette doctrine existe dans la métaphysique traditionnelle. C'est donc faire œuvre de patriotisme et d'humanité et en même temps de science et de sagesse que de travailler à remettre en honneur cette métaphysique, dont le monde a si longtemps vécu. Nous convions tous les esprits sincères à collaborer à cette grande tâche. D'ailleurs, la philosophie péripatéticienne et thomiste n'est pas un système fermé, achevé de tous points, ne contenant que du définitif. Nous avons à la *repenser* avec un sens profond de ses principes et des progrès de la science. Nous voudrions, conformément à ses lignes directrices, tenter de l'amener à un plus haut degré de perfection. Elle possède, seule, la stabilité, qui permet l'accroissement ; le travail de la pensée y est continu et, au lieu de recommencer sans cesse avec chaque cerveau, s'y poursuit d'une génération à l'autre.

Notre intime conviction est que chacun de nous, en apportant son effort, travaillera pour la science et pour la philosophie, sans doute, mais aussi pour Dieu et pour la société.

La Direction.

DE L'IDÉE D'UNE SOCIÉTÉ DES NATIONS

Il y a peu de jours, un de mes auditeurs me remettait un des nombreux tracts que l'on répand en Amérique, pour appuyer l'idée de la constitution d'une société des nations. C'était une simple feuille de papier émanant, en apparence au moins, d'un petit boutiquier. Je le lus et j'y trouvai, à côté de choses naïves ou peu sensées, cette idée plusieurs fois répétée que des chrétiens ne doivent pas vider leurs différends par les armes. Cette affirmation est bien, en effet, le meilleur argument que puissent donner les promoteurs d'une société pacifique entre les nations. Les disciples de Celui qui a dit : « Aimez-vous les uns les autres » ne peuvent pas considérer la guerre comme quelque chose de régulier et de normal. La guerre est antichrétienne, cela n'est pas douteux, et l'on ne peut que sympathiser aux efforts de ceux qui ont pris à tâche de panser et de guérir cette grande plaie de l'humanité. Reste à savoir si les moyens proposés à cet effet sont de bons moyens. L'examen de ce point va faire l'objet de la présente étude.

Disons de suite que nous nous plaçons à un point de vue purement philosophique pour discuter et juger les projets de Société des nations qui préoccupent en ce moment l'opinion.

I

Si l'on oppose les unes aux autres les doctrines des théologiens et celles des publicistes ou des philosophes qui forment l'école dite pacifiste, on ne peut pas manquer d'être frappé de la différence absolue des moyens auxquels elles ont coutume de recourir. L'une et l'autre poursuivent le même but, mettre

obstacle à la guerre, la faire disparaître des fastes de l'humanité, soit en la remplaçant par des institutions appropriées, comme le font les pacifistes, soit, avec les théologiens, en la rendant si difficile qu'elle deviendra fort rare et finira par tomber en désuétude.

Ces deux systèmes correspondent à des conceptions primitives très éloignées l'une de l'autre, voire même contradictoires.

Les théologiens, les catholiques au moins, ne condamnent pas la guerre en principe. Ils connaissent l'infirmité de la nature humaine, ils ne ferment pas les yeux aux leçons de l'histoire. Ils considèrent donc la guerre comme un fait malheureusement conforme à la nature humaine et permis par Dieu. Seulement, comme la raison ne doit jamais perdre ses droits, et que, de plus, la guerre n'est rien moins que chrétienne, ils ne l'autorisent que lorsqu'on a souffert d'une violation de son droit, à condition encore que cette violation soit d'une réelle gravité, et ne puisse pas être réprimée de quelque autre façon, par un arbitrage notamment.

La guerre n'est légitime que si elle a une cause juste. Toute cette immense école qui remonte au moins à saint Augustin et se poursuit sans discontinuité jusqu'à nos jours, demeure inébranlable sur ce principe, véritable pierre angulaire de sa doctrine. La guerre doit avoir une cause juste pour être innocente, et par conséquent celui qui fait une guerre injuste est un coupable. Prend-il les armes sans avoir souffert d'une très sérieuse violation de son droit, son entreprise est viciée dans le principe ; elle ne peut engendrer à son profit aucun droit, elle lui fera subir la charge de graves obligations. S'il est vainqueur, le traité qui consacrera sa victoire sera un mauvais traité, un traité qui ne créera à son profit aucun droit véritable et ne pourra être maintenu que par la force. Dans la protestation qu'il émit à la suite du congrès de Vienne, le cardinal Consalvi se servit de cette raison pour dénier l'autorité du traité de Tolentino. S'il a le dessous, il devra rendre les terres usurpées, réparer les torts commis, payer les frais de la guerre ; il encourra en outre une juste punition.

La base philosophique de cette doctrine est aisée à aperce-

voir. Elle est dans l'idée de la responsabilité de l'homme. Tout homme est libre, et doit répondre de ses actes. Jusqu'ici ce principe, contesté parfois à l'école, a servi de fondement à toutes les organisations sociales que l'on a vues. Si les doctrines déterministes passaient jamais dans la pratique de la vie, l'anarchie serait le seul système politique possible, ou bien il faudrait ériger en système l'hypocrisie qui consisterait à traiter les hommes en êtres libres, tout en niant leur liberté.

Le prince qui médite une guerre est libre de la faire ou de ne pas la faire. S'il la fait sans juste motif ou sans nécessité, il n'a pas à se plaindre d'expier durement la faute qu'il a commise. Guillaume II était libre de ne pas déchaîner la guerre qui lui a coûté son trône, et ses théologiens auraient été bien inspirés de lui citer Victoria ou Grotius, au passage où ils enseignent que la gloire du prince ou la grandeur de l'État ne sont pas de justes causes de guerre. Si plus tard son crime lui vaut une peine sévère, ils pourront lui rappeler que, dans la même doctrine, on enseigne que l'auteur d'une guerre injuste mérite d'être sévèrement châtié.

Cette doctrine est-elle suffisante, rend-elle un compte exact du rôle que la guerre est appelée à jouer dans l'histoire du monde, nous n'avons pas à nous le demander ici. Notons seulement sa tendance nettement pacifique. Si la guerre n'était jamais faite que pour la restitution du droit violé, et si on ne s'y décidait qu'à défaut de tout autre moyen d'obtenir justice, les guerres seraient fort rares, et les princes coupables préféreraient satisfaire aux réclamations qui leur seraient adressées, plutôt que de risquer une guerre injuste où sombrerait à coup sûr leur réputation et peut-être leur pouvoir.

Cette nécessité d'une cause juste, les canonistes la poussaient assez loin, jusqu'au point d'interdire à des militaires subordonnés de prendre part à une guerre injuste. A notre époque de service obligatoire, pareille interdiction ne se concevrait pas ; autrefois elle n'était même admise que sous certains tempéraments. Si l'injustice de la guerre est évidente, les sujets doivent refuser d'y accompagner leur prince. Parmi eux, les principaux, spécialement ceux qui sont appelés au conseil du souverain et doivent être consultés par lui sur la nécessité de la

guerre qu'il médite d'entreprendre, ont le devoir d'apprécier la justice ou l'injustice de l'expédition projetée et de refuser de combattre, si le résultat de l'examen est défavorable. Quant aux simples soldats, tout leur fait défaut pour se livrer à un pareil travail d'appréciation ; ils ne commettront donc aucune faute en obéissant aux ordres qui leur sont donnés, à moins toutefois qu'il n'existe de fortes présomptions de l'injustice de la guerre.

Jamais doctrine militaire d'un semblable libéralisme n'a été publiée. Pendant la féodalité, cette théorie tendait à donner au vassal une réelle indépendance par rapport à son suzerain et, au temps où écrivaient Suarez et Victoria, elle enseignait à ces chefs de bande qui louaient les armes de leur compagnie au plus offrant que, s'ils voulaient pratiquer honnêtement leur métier, ils devaient s'enquérir avant tout de la justice de la cause pour laquelle leur concours était sollicité.

Ces doctrines étaient sages, modérées, respectueuses des droits des peuples surtout, puisqu'elles n'admettaient pas de guerre en dehors d'une violation du droit. Elles étaient sans doute trop avancées et précédaient de trop loin les peuples eux-mêmes dans la voie de la civilisation ; il suffit pour s'en convaincre de remarquer qu'elles ont perdu leur influence avant même que ces droits pour la sauvegarde desquels elles ont été imaginées aient été définis et généralement reconnus.

Les architectes de cet édifice ne s'étaient pas bornés à en tracer le plan. Ils avaient voulu que ce plan fût suivi, et pour cela ils avaient pourvu leurs doctrines de sanctions. Ces sanctions étaient celles qui menacent les princes qui transgressent les lois de leur religion. Un prince pouvait être excommunié, son royaume pouvait être mis en interdit, le pape avait même le droit extrême de le déposer. Ces sanctions ont été effectivement employées, elles n'ont jamais manqué de produire un effet considérable. Mais cet effet supposait l'unité de foi religieuse et la commune soumission de la chrétienté aux mêmes lois et à la même autorité. Du jour où la Réforme eut scindé la chrétienté en confessions distinctes, elles perdirent une grande partie de leur force, et en fait elles ne furent plus guère employées.

Ce point est pour nous secondaire ; mais ce qui nous inté-

resse ici, c'est l'esprit de cette doctrine, le parti qu'elle a toujours adopté de chercher dans l'homme lui-même, dans sa conscience, dans son sens de la justice, dans le sentiment de sa responsabilité, le remède au plus grand des maux dont souffre l'humanité. Les théologiens se disaient sans doute que les nations ne sont rien autre que des groupes d'hommes vivant d'une vie commune, que leurs destinées dépendent de l'orientation d'un petit nombre de volontés prédominantes ; ils en concluaient que c'est sur ces volontés qu'il faut agir, leur représentant leurs devoirs, les menaçant des suites de leurs fautes, leur répétant sans cesse que l'on peut être, dans la vie publique comme dans la vie privée, innocent ou coupable, qu'il n'existe pas de milieu entre ces deux termes, et que chacune portera éternellement le poids des fautes qu'il aura commises.

Voilà certes pour une doctrine de paix un fondement solide et de nature à faire réfléchir quiconque est capable de réflexion. En est-il un autre meilleur ou seulement aussi bon, en est-il seulement un autre? c'est ce que nous allons rechercher maintenant.

II

Les doctrines des pacifistes laïques, et j'entends par là ceux qui ont placé leurs spéculations dans un domaine autre que celui de la conscience, sont aussi éloignées que possible de celles des théologiens, au point de vue philosophique au moins. Ces doctrines se reconnaissent à un trait commun, à une même idée qui n'est nulle part exprimée telle quelle, mais qui chez eux anime tout. Cette idée est celle de l'excellence des institutions. Ils n'ignorent rien de la faiblesse humaine, mais ils croient qu'elle peut être corrigée par de bonnes institutions. Pleins de confiance dans leur système, ils ne doutent pas que la guerre ne doive disparaître à jamais de l'histoire du monde, du jour où l'on aura trouvé un bon moyen de vider les querelles des peuples et de concilier leurs intérêts. Cette confiance existait à un degré éminent chez le principal d'entre eux, le véritable père de cette école, l'abbé de

Saint-Pierre, qui, avec un désintéressement complet et un zèle ininterrompu, a passé sa vie à la recherche du moyen de faire le bonheur du monde. Le bon abbé de Saint-Pierre ne comprenait pas que l'on ne fût pas frappé de la perfection du plan de Société des nations qu'il avait imaginé. L'indifférence des cabinets à l'égard de ses conceptions l'affligeait; il s'accusait d'en être lui-même la cause, alors il écrivait un nouveau volume pour mieux éclairer sa pensée, ou bien il en publiait le résumé pour qu'elle fût accessible à tous : et, devant la persistance de l'indifférence, il comprenait moins que jamais que les princes eussent sous la main dans son ouvrage le moyen d'en finir avec le fléau de la guerre, et qu'ils ne prissent même pas la peine de l'ouvrir.

Chose curieuse, en dépit de la lourde expérience des deux siècles écoulés depuis l'époque où l'abbé de Saint-Pierre écrivait, cet état d'esprit, cette confiance illimitée dans la vertu d'un spécifique politique, sont encore le lot de nombreux maîtres de cette école, des plus intéressants de tous, de ceux qui parlent et écrivent non par calcul, mais par amour véritable de l'humanité. Je suis persuadé que l'auteur du tract que je parcourais l'autre jour n'était pas moins fortement convaincu de la haute qualité de ses rêveries : combien d'autres le sont autant que lui, je dis non seulement parmi les humbles et les illettrés, mais parmi les plus grands! Il existe un raisonnement qui séduit cette classe d'hommes et la fixe. Comment est-il imaginable que des hommes formés en corps de nation et agissant ensemble se permettent des actes qui répugneraient à chacun d'entre eux pris en particulier? Ils versent des flots de sang, détruisent d'un cœur léger l'œuvre séculaire de la civilisation, pillent, volent et incendient, alors que le moindre d'entre eux, pour ce qui le concerne seul, n'aurait même pas la première idée de pareils forfaits. Bien plus, ceux qui ordonnent ces massacres et ces dévastations sont par ailleurs des hommes d'une honnêteté parfaite, humains, bons pour leur prochain, sensibles au point d'honneur. Il y a là plus qu'une anomalie : une véritable énormité morale, un vestige de barbarie indigne de la race humaine, et qu'il faut se hâter de faire disparaître pour l'honneur du genre humain.

Ce qui fait le succès de ce raisonnement, c'est qu'il est irréfutable. Il l'est en réalité, et ceux même qui considèrent comme autant d'utopies vaines et dangereuses tous ces essais de construction d'une société supérieure des nations d'où le recours à la violence serait banni, sont obligés d'avouer qu'à cette opposition fondamentale entre les mœurs des peuples et celles des individus, ils ne trouvent pas d'explication rationnelle pleinement satisfaisante. Nous verrons bientôt que les principes des conducteurs de peuples ne peuvent pas être identiques à ceux des simples particuliers; mais que la constatation de cette loi justifie la guerre, nous ne le prétendons nullement. Ce même raisonnement, souverain dans sa lucidité, souffre d'une grande faiblesse : il n'a jamais conduit à rien de pratique. Les pacifistes sont unanimes à tenir pour certain, même pour évident, qu'il suffirait de l'établissement d'institutions meilleures pour bannir à jamais le fléau de la guerre. Ces institutions, ils n'ont jamais su les découvrir.

Ce qui met ce point hors de doute, c'est que, d'accord sur le principe, ils sont demeurés fatalement divisés quant au moyen de le faire triompher. Dans cette école, chacun a son système et ne croit qu'à la vertu de ses propres idées.

Le premier projet notable est dû à la plume de l'abbé de Saint-Pierre. C'est lui qui tenta d'abord, essaya de tirer les doctrines pacifistes du nuage dans lequel elles s'étaient jusqu'alors enveloppées. Je nomme l'abbé de Saint-Pierre le premier. On pourrait me quereller là-dessus, car personne n'ignore l'existence du grand dessein d'Henri IV et de Sully, qui précéda d'un siècle l'éclosion du système de l'abbé. Mais le projet de République chrétienne du grand roi ne paraît pas bien sérieux. Si l'on remarque que tous les sacrifices nécessités par l'établissement d'un nouvel ordre de choses en Europe sont mis par les auteurs de ce plan au compte de l'Espagne et de l'Autriche, on y verra un projet politique plus que social. On le qualifierait aujourd'hui de tendancieux.

Le projet de l'abbé de Saint-Pierre ne prête point à de pareils soupçons. Un sincère amour de la paix l'anime tout entier. S'autorisant du double exemple du corps germanique qu'il connaît peu, et des Provinces Unies des Pays-Bas à qui

il prête bien gratuitement une politique pacifique, il demande la formation d'une Union européenne où entreront de gré ou de force tous les États d'Europe, et qui sera régie par un Sénat siégeant à Utrecht et fonctionnant selon l'occurrence en qualité de législateur, de médiateur ou de juge. L'Union a son trésor et son armée prélevés sur les ressources des États qui la composent ; son Sénat, formé des représentants des souverains, est un corps politique supérieur. L'Union est donc une sorte de sur-État appelé à dominer les souverainetés particulières.

L'intérêt bien entendu des monarchies et des républiques est à la base de ce projet et constitue le ressort qui doit lui procurer le succès. Aussi son auteur promet-il aux États la sécurité extérieure, en même temps que la garantie de leurs institutions intérieures. Les stipulations des traités d'Utrecht seront dorénavant la charte des relations internationales, et les peuples ne pourront rien changer à la forme de leurs gouvernements. L'Union passera des traités avec les États non chrétiens et pourra préparer la formation d'une Union asiatique. Tout l'effort déployé par l'abbé de Saint-Pierre tend à persuader aux nations qu'elles n'ont qu'à gagner à l'adoption de son projet. Il relève avec soin tout le prix de la sécurité, il prétend même persuader aux souverains qu'ils gagneront en indépendance à entrer dans son Union européenne. Il était malheureusement trop clair qu'un plan qui condamne les nations à l'immobilité et dépouille les souverains des attributs les plus précieux de leur rang, était condamné par avance. Nul autre que l'abbé de Saint-Pierre ne pouvait s'en étonner.

Rousseau a donné son approbation au projet d'une Union européenne. Plus fin et plus politique que l'abbé de Saint-Pierre, il avait aussi moins de confiance dans le succès de ces idées, bien que l'intérêt des princes eût dû les porter à le réaliser. A son avis, le despotisme des rois et l'ambition de leurs ministres étaient les vraies raisons qui s'opposaient à l'établissement d'une paix perpétuelle entre les peuples.

Les plus grands esprits du XVIIe et du XVIIIe siècle se préoccupèrent du problème que l'abbé de Saint-Pierre avait soulevé. Tous approuvent son initiative, aucun ne se rallie purement

et simplement à ses idées. Leibnitz, plus sensé à coup sûr que les irénistes ses prédécesseurs, ne rêve pas d'un bouleversement total des sociétés politiques, il attend le progrès d'un simple développement de la suprématie de l'empereur et du pape. Les nations chrétiennes ne pourraient pas avoir d'objections graves à remettre le soin de leurs affaires à un concile perpétuel ou congrès qui connaîtrait de leurs différends, et leur imposerait, en cas de conflit, une composition réglée par une autorité qui émanerait du pape et de l'empereur. Ce plan, assez vague du reste, consistait à étendre à toute communauté chrétienne les relations de droit en vigueur dans le sein du corps germanique, les souverains gardant les avantages pratiques de la souveraineté, ce que l'on appelait la supériorité territoriale, et la suprématie étant dévolue au pape et à l'empereur. Au moins le dit plan présentait-il cet avantage de se borner à généraliser des institutions déjà connues et ayant eu leur fonctionnement.

Un siècle plus tard, le célèbre économiste Bentham s'appliquait avec zèle à la solution de la même question. De tous les systèmes produits le sien est à coup sûr le plus original. Très déraisonnable par endroits et étrange, au point que l'on se demande si l'auteur ne raillait pas, — Bentham ne voulait-il pas que l'Angleterre se défît de ses colonies jugées par lui inutiles — le système de Bentham est d'ailleurs fort remarquable. Ce qu'il poursuit surtout, c'est le désarmement, et, comme le désarmement des armées de terre lui paraît malaisé, il voudrait d'abord un désarmement maritime, tout en maintenant, en bon Anglais, la supériorité de sa patrie dans ce domaine. Il demande à la France, à l'Espagne et à la Hollande d'entretenir ensemble une flotte inférieure de moitié à la flotte anglaise. Ce trait seul suffit à montrer le caractère chimérique de sa proposition.

Bentham ne s'en tenait pas là. Il lui fallait aussi sa Société des nations, et, pour la constituer, il demande l'établissement d'une cour de justice commune présentant cette particularité qu'ayant à statuer sur les litiges internationaux, elle se bornerait à dire le droit sans avoir à se préoccuper d'aucune façon de l'exécution de sa sentence. Il semblait à l'auteur qu'il suffirait qu'un arrêt bien motivé fût livré à la publicité, pour mettre

les États intéressés dans la nécessité de l'exécuter. Si incertaine que soit cette solution du problème, on ne doit pas moins la tenir pour une des combinaisons les plus ingénieuses qui aient jamais été proposées. Au moins elle ne porte qu'une atteinte presque insignifiante à cette prérogative de souveraineté dont les États sont si jaloux et à laquelle il est vain de prétendre les faire renoncer. Ici on ne prétend pas contraindre les gouvernements, soit par l'étalage d'une force supérieure, soit par la menace des forces combinées d'une ligue puissante, on se borne à publier leurs torts et l'on espère que cela seul suffira à les décider à une réparation.

Mais cet espoir n'était-il pas lui-même utopique? Bentham n'avait pas grande illusion sur ce point, car, après quelques tergiversations, nous le voyons admettre que les arrêts de sa cour internationale pourraient, à titre de suprême ressource, être exécutés par la force.

Le plus célèbre enfin et le plus actuel parmi les pacifistes est le philosophe Kant. Nous l'appelons le plus actuel, en dépit du temps écoulé, car il est curieux d'observer quel grand crédit ont gardé de nos jours les idées, très contestables pourtant, qu'il a exprimées. Tout l'espoir de Kant (et son espoir n'est pas très vaste) gît dans la création d'une Union perpétuelle d'États libres. Par le moyen de traités successifs, les peuples doués d'institutions libres constitueraient progressivement cette fédération qui finirait par embrasser le monde entier. Cette union prendrait l'engagement de défendre la liberté des nations fédérées, mais elle n'aurait pas besoin pour cela d'institutions nouvelles superposées aux institutions nationales existantes, la seule présence de l'Union suffirait. Mais la confiance du philosophe va surtout à l'adoption d'institutions républicaines au sein des États, ces institutions étant propres à neutraliser, en les opposant les uns aux autres, les mauvais penchants d'où découlent le désordre, les troubles et les guerres. Évidemment pour lui la clé du problème est là.

III

D'autres projets ont été publiés, moins célèbres et déjà oubliés. Comme ceux dont nous avons retracé les lignes, ils ressortent de cette idée que le bien de l'humanité et la suppression de la guerre en particulier doivent être obtenus à l'aide d'institutions mieux agencées, plus parfaites. Il y a une certaine naïveté dans cette façon d'envisager les choses. Croire que, depuis que le monde existe et que la guerre étend ses ravages sur l'humanité, on a pu s'obstiner à conserver un état social dont le défaut était de favoriser la guerre, alors qu'en le modifiant par des institutions appropriées à cet objet on aurait pu en écarter le retour, c'est faire preuve d'un optimisme bien complaisant.

Mais que découvrirons-nous derrière toutes ces formes nouvelles que l'on propose et quelle est l'idée première dont elles s'inspirent ? Cette idée est précisément celle qui fait le fond de la doctrine des philosophes du XVIIIe siècle, celle de Rousseau spécialement. L'homme est bon par sa nature, c'est la société qui l'a gâté. Avant qu'il entrât en société avec ses semblables, l'homme ne connaissait que le bien ; du contact et de la vie en commun tous les maux de l'humanité ont découlé et parmi eux le plus grand de tous, la guerre. On représentera vainement aux adeptes de cette philosophie qu'il est impossible de se faire la plus petite idée de ce que l'homme pouvait être dans l'état de nature ; que l'on ne sait même pas si cet état a jamais existé, que rien de ce que peut fournir l'observation directe ne tend à démontrer que l'homme soit bon par nature ; cette pure hypothèse ne leur sera pas moins chère, et ils persisteront à la défendre. Elle est flatteuse pour la nature humaine, et puis elle possède à leurs yeux ce grand avantage qu'elle s'arrête à l'homme lui-même, et n'oblige pas à se demander s'il n'y a pas en dehors de l'homme quelque chose ou quelqu'un de meilleur que l'homme.

En dépit de sa structure hasardée et irrationnelle, cette doctrine a eu dans notre temps une influence immense. Dans l'ordre intérieur, elle a engendré l'esprit révolutionnaire. Toute

révolution procède de cette idée que l'homme est bon et que seules de mauvaises institutions lui interdisent d'accéder au bonheur. Dans cette course au bonheur, les constitutions succèdent aux constitutions. A chaque déception nouvelle — et elles sont nombreuses — on songe à réformer de nouveau, à créer quelque machine encore inédite, toujours dans la persuasion que les maux dont on souffre ne viennent pas de l'homme lui-même, mais d'une mauvaise conception de l'État. Un trait curieux est à noter ici. Dans l'opinion commune du monde actuel, tout progrès se caractérise par la participation d'un plus grand nombre de personnes au gouvernement de la chose publique. Après le suffrage restreint on a salué l'adoption du suffrage universel comme l'aube d'une ère nouvelle, et maintenant on entreprend de mêler les femmes aux affaires politiques de la nation. En raison, cela s'appelle chercher une meilleure gestion de la chose publique par la participation au pouvoir des personnes les moins aptes par leurs connaissances et leur genre de vie à s'acquitter de ces délicates fonctions. Mais le pli est pris, et on croit que l'on ne peut pas mieux faire que de rapprocher toujours plus le gouvernement de l'homme de nature.

Dans l'ordre administratif ce même préjugé a donné naissance à la bureaucratie, si justement décriée à l'heure actuelle. L'essence de la bureaucratie est de répartir un même travail sur nombre de têtes, dans l'espoir bien vain de le voir mieux fait. Ce relâchement des liens anciens devait être une cause de progrès, il n'a engendré que le désordre et l'impuissance.

Mais hâtons-nous de revenir à notre sujet. L'influence des idées philosophiques n'a pas porté seulement les pacifistes à multiplier les constructions idéales, elle a eu encore cet effet de les attacher à certains concepts qui jouissent parmi eux de la faveur la plus grande et la moins justifiée. De ces concepts deux sont surtout à analyser, le danger de la diplomatie secrète et la supériorité des institutions démocratiques au point de vue du maintien de la paix.

La dénonciation de la malfaisance des négociations secrètes est déjà ancienne dans le camp pacifiste : Bentham l'a signalée, Kant l'a érigée en doctrine. L'argumentation de ce dernier sur

ce point n'ajoutera rien à sa réputation de philosophe. Pour lui, la question est bien simple : la moralité ou l'immoralité d'un dessein politique a sa pierre de touche dans la possibilité ou l'impossibilité de le publier. Peut-on rendre publics une négociation, un traité ? c'est qu'ils n'ont rien que de loyal et d'honnête. Est-on obligé de les tenir secrets ? c'est précisément parce qu'ils soulèveraient la conscience publique, s'ils venaient à être révélés. Cette doctrine est vraiment un peu trop simple. Quantité de raisons peuvent obliger à tenir secrets des tractations diplomatiques ou des accords entre nations, sans que l'on soit autorisé à conclure de ce seul trait qu'elles tendent à quelque objet réprouvé par la morale ; tout au contraire, la publicité érigée en règle aboutirait souvent à des conflits que le secret réussit à écarter. En fait, aucun gouvernement à aucune époque n'a jamais pu se passer de semblables tractations. Toute diplomatie use du secret, et l'idée d'y renoncer doit faire sourire dans les chancelleries. Cela n'empêche pas bien des gens d'affirmer que le secret servira souvent à la préparation d'une guerre, qui ne songent pas un instant à ce fait, également certain, que le secret peut aussi être utilisé en faveur du maintien de la paix. Au surplus, ne peut-on pas aussi bien préparer une guerre à l'aide de traités publics ? La Triple-Alliance de 1883 était un danger pour la paix lorsqu'elle était secrète ; a-t-elle cessé d'être dangereuse après avoir été publiée ?

Mais, parmi ces remèdes que l'on invente aux maux dont souffrent les nations, le plus souvent célébré, le plus à la mode à coup sûr est l'adoption d'institutions démocratiques. L'inventeur ici encore est le philosophe de Kœnigsberg ; il mettait, nous le savons, toute sa confiance dans le triomphe de la forme républicaine du gouvernement. A la vérité, les premiers linéaments de cette théorie remontent plus haut. Henri IV et Sully, dans leur Grand Projet, marquaient une préférence pour les royautés électives, et il a été d'un usage constant, dans le camp pacifiste, de citer l'exemple de la Suisse et des Provinces Unies des Pays-Bas. A aucune époque, cette idée n'a joui d'autant de faveur qu'aujourd'hui. De même que la Sainte Alliance de 1815 reposait sur une fédération des souverains légitimes, de même on nous vante les mérites d'une nouvelle Sainte

Alliance des démocraties, et on nous la présente comme la future garante de la future paix universelle.

Cette idée peut être séduisante. Mais lorsqu'il s'agit de réformes sociales d'une immense portée, il ne suffit pas qu'une idée plaise pour qu'elle soit bonne, il faut encore s'assurer, autant que faire se peut, qu'elle a des chances de succès. A ce point de vue, la confiance placée dans la vertu particulière des idées démocratiques ne nous paraît fondée sur aucune raison sérieuse. Qu'est-ce qu'une démocratie ? Encore que le sens de ce terme assez vague puisse être indéfiniment contesté, et que, par exemple, certains se demandent à l'heure actuelle si la constitution de l'Union américaine est ou n'est pas démocratique, nous dirons qu'un État est démocratique lorsque les magistrats qui y détiennent les principaux attributs de la souveraineté doivent leur élévation au suffrage de leurs concitoyens et non au fait de leur naissance ou de leur affiliation à une caste aristocratique. Le penchant de l'époque actuelle va sans aucun doute à l'état démocratique. Dans cette matière éminemment changeante de la politique, c'est le dogme du moment. Peut-on attendre d'une Société des nations constituée entre États démocratiques la réalisation du rêve d'une paix perpétuelle ? S'il est vrai, comme certains le pensent, que les guerres ne sont jamais dues qu'aux ambitions des rois, ce fait autoriserait de grandes espérances. Mais rien n'est moins sûr que ce prétendu principe. Les guerres d'indépendance sont essentiellement démocratiques ; il y en a eu beaucoup, il y en aura encore très probablement. De même les guerres par lesquelles un peuple revendique les droits attachés à sa nationalité participent évidemment à ce caractère. La Société des nations démocratiques réussira-t-elle à garantir les droits de chacun en évitant l'effusion du sang ? Donnera-t-elle la liberté à l'Irlande qui se plaint d'une servitude séculaire ? Proclamera-t-elle l'indépendance de la Corée, qui ne veut plus d'un joug étranger ? Toutes ces prétentions, si fondées qu'on les suppose, se heurtent à des droits anciens auxquels les peuples eux-mêmes ne consentiront jamais à renoncer. C'est le fait brutal contre lequel aucune théorie n'a jamais prévalu. Les sages de la Société des nations seront écoutés des peuples qu'ils appelleront à l'indé-

pendance, ils n'auront pas l'oreille de ceux qu'ils exhorteront au sacrifice de leurs espérances.

Puis, nous avons sous les yeux des exemples trop récents pour ne pas demeurer sceptique devant les affirmations des docteurs de cette école. Nous savons bien que les empereurs Guillaume et François-Joseph ont assumé, en allumant la présente guerre, la plus terrible responsabilité ; mais nous, leurs voisins, savons aussi que leurs peuples étaient avec eux, qu'ils ont accueilli avec des transports de joie l'ouverture de cette ère de destruction et de pillage. Cette guerre était absolument démocratique en Allemagne. Si les vaincus disent aujourd'hui le contraire, leurs dénégations intéressées ne prévaudront pas contre nos souvenirs. Les deux guerres balkaniques qui ont précédé de peu la guerre actuelle ont été, elles aussi, essentiellement populaires, et sera de même populaire la guerre qui ne manquera pas de s'allumer bientôt dans les Balkans, si les Alliés n'y mettent bon ordre.

Les exemples anciens que l'on cite ne sont pas eux-mêmes très bien choisis. Nous n'avons jamais eu de plus mauvais voisins au XVIIe siècle que ces Provinces Unies des Pays-Bas, dont nous venions de favoriser de tout notre pouvoir l'indépendance. On les retrouve dans toutes les coalitions formées contre Louis XIV. La Suisse fournit un exemple meilleur. Elle est très pacifique : mais ce serait une erreur d'en rapporter tout le mérite aux institutions démocratiques, car longtemps elle eut des institutions aristocratiques (rien de moins démocratique par exemple que le gouvernement des seigneurs de Berne), et pourtant elle vécut en paix avec ses voisins. Quant aux États-Unis d'Amérique, il est prudent de réserver son jugement. Il semble bien que la force a joué un rôle important dans leur prodigieux développement. Que dire de la guerre de Cuba ou encore de la création de l'État de Panama ? Quel droit a pu autoriser ces actes, si ce n'est pas le droit du plus fort ?

Dans le domaine de la science pure on observera que les démocraties seront plus lentes à faire la guerre parce que les rouages de leur gouvernement sont plus compliqués, et aussi moins aptes à se mettre en défense parce que leurs chefs éphémères se préoccupent peu de l'avenir. Elles seront donc très

exposées à être attaquées. Mais ce qu'on peut leur objecter de plus grave au point de vue qui nous occupe, c'est que les démocraties maintiennent plus difficilement l'ordre à l'intérieur. Or le maintien d'un ordre exact est la première condition de la paix. Dans une démocratie le pouvoir n'appartient à personne et est ouvert à tous. De là des compétitions incessantes, de l'agitation et bien souvent des troubles. Et l'expérience semble bien montrer que, plus le pouvoir se rapproche du peuple et affecte de plonger ses racines dans la masse prolétarienne, moins la paix est assurée. L'exemple de la Russie vaut à cet égard toute une démonstration. La révolution russe a été faite pour la paix, et depuis qu'elle s'est produite, on ne voit pas qu'elle ait fait autre chose que livrer ce pays infortuné à toutes les horreurs de la guerre civile.

La critique des idées et le spectacle des faits ne nous autorisent donc point à placer une sûreté particulière dans une Société d'États démocratiques. Si nous nous rappelons que les coalitions ouvrières sont le plus souvent réfractaires à l'autorité du droit, coalitions dans lesquelles domine pourtant l'esprit démocratique, nous sommes amené à penser que le droit n'aurait qu'une faible influence dans les rapports des membres d'une semblable Société.

IV

Notre époque a ceci de caractéristique qu'elle a transporté dans l'arène politique les idées pacifistes demeurées jusque-là dans le domaine de la pure spéculation. Cela a été l'œuvre des conférences de la Haye de 1899 et de 1907. C'était faire un grand pas. La question était-elle assez mûre pour autoriser une pareille transformation, on peut en douter.

A coup sûr rien dans l'histoire du monde ne pouvait faire croire qu'une transformation aussi profonde fût à la veille de se produire. L'intention du tsar Nicolas II était d'abord d'inviter l'Europe à la limitation des armements. Ce fut l'objet de la circulaire du comte Mourawief du 24 août 1898, objet fort louable et qui témoignait au moins de la part de l'infortuné

souverain d'un zèle fort intelligent pour les besoins de l'humanité. Puis la seconde circulaire (11 janvier 1899) joignait à ce premier objet la recherche de moyens propres à assurer une solution pacifique des différends internationaux. Ce fut ce dernier objet que poursuivit surtout la première conférence de la Haye, car on reconnut vite que rien d'utile ne serait obtenu dans la voie de la limitation des armements. Huit ans plus tard, en 1907, une seconde conférence était réunie pour compléter l'œuvre de la première. Elle était beaucoup plus ample que la précédente, à la fois par le nombre des sujets traités et par le nombre des Puissances qui y prirent part. Aussi aboutit-elle à la signature de treize conventions et d'une déclaration.

Tout ce grand travail a été inutilement dépensé. Il n'a manqué à la Haye ni d'hommes compétents ni de zèle pour le bien de l'humanité. Comment donc expliquer que ces grandes assises n'aient réussi, ni à pacifier la Société des nations, ni à faire prévaloir les règles plus humaines qu'elles avaient tenté de dicter à la conduite de la guerre ?

Plusieurs graves erreurs ont été commises à la Haye, dont quelques-unes étaient si grosses que l'on ne s'explique pas qu'elles n'aient pas été aperçues. Je n'insisterai pas sur l'erreur qui a consisté a écarter le pape de toute participation à cette œuvre universelle. Certes c'était mal débuter que de se priver du concours du souverain qui seul n'a pas d'intérêts particuliers, et dont l'autorité est librement acceptée par tous les catholiques du monde. Cette faute a été souvent relevée, il suffit de la rappeler d'un mot.

Une faute de méthode, aussi grave quoique moins souvent observée, a été commise lorsque les représentants des Puissances ont rejeté les plaintes des nationalités opprimées accourues vers eux pour obtenir justice. Comment ne s'est-il levé personne parmi eux pour dire qu'ils ne réussiraient pas à avancer le règne de la paix dans le monde, s'ils ne parvenaient pas d'abord à extirper les principales causes de discorde qui déjà séparaient les peuples ? Ce parti pris de rejeter les requêtes qui leur étaient adressées fut présenté sous l'apparence d'une limitation du travail entrepris ; c'était bel et bien un aveu d'impuissance. Plusieurs ont dû se l'avouer à eux-mêmes.

Rien ne prouve que les conflits futurs seront moins graves que ceux dont une certaine époque est le témoin ; puis, alors même que l'on aurait la certitude d'éviter les injustices de l'avenir, qu'aurait-on gagné si on laisse subsister les injustices du présent? Les pacifistes d'autrefois ont souvent montré une prudence plus grande. Henri IV taillait l'Europe à coups de hache, mais il en finissait avec la rivalité de la France et de la maison d'Autriche et, deux siècles et demi après, lorsque Napoléon III publia en 1863 son intention de travailler à l'établissement d'une paix durable, très sagement il demanda d'abord que l'on s'entendît sur les questions les plus brûlantes parmi celles qui divisaient alors les nations.

Sur la question séculaire de la paix, les conférences de la Haye donnèrent complètement dans le vice de notre époque : la croyance aveugle à la toute-puissance des institutions. En 1899 on affectait de croire que si les nations ne recouraient pas plus souvent à la médiation et à l'arbitrage, c'était faute de bien connaître ces remèdes à leurs maux. Alors le traité conclu donna des définitions, organisa un tribunal, créa de toutes pièces une procédure, établit même des nouveautés, une médiation spéciale fort ingénieusement machinée, le procédé de la commission d'enquête... tout fut inutile. Les arbitrages demeurèrent tels qu'ils étaient auparavant, et les remèdes nouveaux n'eurent entre tous les deux qu'une seule application. Ceci révèle, de la part d'une assemblée aussi éminente, une bien singulière illusion et une absence peu intelligible de cet esprit philosophique qui aime à aller au fond des choses et à découvrir les causes réelles des phénomènes observés. Certes si les États ne faisaient pas plus d'honneur à la ressource de la médiation, et s'ils ne recouraient pas plus souvent à l'arbitrage, ce n'était pas qu'ils ne connussent parfaitement ces voies amiables, ou qu'ils manquassent d'un tribunal ou d'une procédure appropriés à ces fins. Il y avait à cela des raisons plus profondes : mais ces raisons, la Conférence ne les voyait pas et ne voulait pas les voir.

Elle eut pourtant une bonne occasion de s'instruire, surtout à sa seconde réunion en 1907. C'est alors en effet que les débats relatifs à la question de l'arbitrage obligatoire prirent plus d'importance et d'ampleur.

Faire admettre à l'unanimité des États représentés à la Haye que certains litiges doivent être résolus par un arbitrage et ne peuvent jamais être résolus que par un arbitrage, eût été faire faire un pas sérieux à la constitution juridique de la Société des nations. Sans doute, les cas proposés aux votes de la Conférence étaient bien insignifiants et choisis parmi ces litiges pour lesquels jamais une nation ne prend les armes ; mais enfin c'eût été un premier pas, et le succès sur ce point aurait autorisé de plus larges espérances pour l'avenir. Ce petit succès lui-même fut refusé à la Conférence. Malgré le zèle affiché pour l'arbitrage obligatoire, aucun des cas proposés ne réunit dans la commission l'unanimité des voix, et il fallut clore la discussion par quelques phrases pompeuses et vides qui masquaient bien mal l'échec éprouvé.

Voilà que la Conférence de la paix nous fait connaître un nouveau projet de Société des nations, un avant-projet plutôt assez différent des précédents. Les nations n'ont pas désarmé de leur plein gré, on les y obligera. Elles n'ont voulu se lier sur aucun point particulier à l'arbitrage obligatoire, on les contraindra dans certains cas au moins à accepter un règlement de leurs différends qui contiendra une sentence arbitrale ; elles prétendent garder leur liberté, on usera contre elles de sanctions économiques ou militaires qui briseront leur résistance.

Nous n'avons pas à présenter ici une critique détaillée de cet avant projet, nous ne nous demanderons même pas si au lendemain d'une guerre qui a donné un démenti formel à tous les principes posés à la Haye, le moment était bien choisi pour tenter une expérience nouvelle. Demeurons dans la région des idées. Jamais la propension à la confiance dans les institutions n'a été plus nette. On ne parle plus du Sénat de l'abbé de Saint-Pierre, mais nous trouvons dans ce projet, en dehors d'un tribunal arbitral dont le ministère est facultatif, une Assemblée des délégués des États membres de la Société, et un Conseil exécutif qui paraît constituer le principal ressort de la combinaison. Vers ces autorités afflueront les plaintes et, ce sont elles qui feront justice.

Une Assemblée, un Conseil, ce sont de beaux grands mots,

mais derrière ces mots que trouve-t on? des hommes, des représentants des États. Ces hommes, n'est-il pas à craindre qu'ils soient deux fois incapables de remplir le redoutable mandat qui leur sera confié ? Ils le seront comme particuliers, car, pour juger des grandes causes qui s'élèvent entre les nations, il faut avoir connu soi-même la responsabilité du pouvoir. Aucun homme ne comprend toute la gravité d'une question internationale, sans avoir auparavant tremblé pour l'avenir du pays dont les destinées lui sont confiées. Ni la bonne volonté ni la connaissance du droit ne suffisent dans ce champ clos. Ce ne sont pas des délégués ou des conseillers qu'il faudrait là, ce sont des chefs d'États.

Ces délégués, ces conseillers échapperont-ils à toutes les séductions ? Il fut un temps où il était de pratique courante de gagner par des présents les ministres de ses adversaires ; ce temps peut revenir, et toutes les vertus ne sont pas à l'épreuve de toutes les tentations. Sans remonter si haut, ne dit-on pas qu'il circule beaucoup d'argent en ce moment même pour des causes purement politiques? Il serait imprudent d'avoir une confiance illimitée dans l'homme, parce qu'il est devenu un délégué ou un conseiller.

Ces hommes auront une cause de faiblesse plus sensible encore, ils seront les représentants des États qui les auront accrédités. La première qualité d'un magistrat est l'indépendance. Ces magistrats n'auront pas d'indépendance. Ils suivront les directions de leur gouvernement, et ce gouvernement lui-même serait infidèle à son peuple s'il favorisait jamais une cause contraire à celle que l'intérêt de son peuple lui commande de soutenir. En politique, cela est un devoir, et même le premier de tous les devoirs, mais, en le considérant, nous nous écartons fort des sentiers de la justice, et il est à craindre en effet que l'intérêt bien plus que la justice ne dicte leurs résolutions à ces grandes assemblées.

Puis, dans ces conseils, des influences se produiront auxquelles il sera bien difficile d'échapper. Les grandes puissances y occuperont comme de juste une large place. N'est-il pas à craindre que le plus fort ne fasse la loi et que cette justice ne soit simplement l'expression de sa volonté ?

L'avant-projet nous promet le désarmement, qui serait sans aucun doute un grand bien s'il pouvait être accompli sans compromettre notre sécurité. Cette sécurité indispensable nous est-elle garantie? Le traité de paix y travaillera en réduisant les forces de notre éternelle ennemie, la Germanie ; et si la paix est menacée par quelque agression injuste, il mettra dans la balance le poids de l'épée des alliés. Telle est la *pax Romana* que l'on nous promet. Ses inventeurs ont-ils assez réfléchi à l'instabilité des alliances, aux difficultés sans nombre qu'a déjà fait naître la détermination du *casus fœderis ;* n'ont-ils pas méconnu cette grande loi de la variabilité des choses humaines, qui est le tourment des politiques les plus habiles? Si en 1914 quelque plan de cette sorte avait été tracé, ce plan, quel qu'il eût été, ne serait-il pas déjà déchiré par les événements dont le sol russe a été le théâtre, et ne découvre-t-on pas le principe d'une leçon amère dans ce fait que c'est précisément l'État dont le souverain a pris la noble initiative des conférences de la Haye, qui menace par ses convulsions actuelles l'œuvre entière de la civilisation?

Tel qu'il nous est présenté, l'avant-projet d'une Société des nations suppose une transformation radicale des rapports internationaux. Il marque, quoiqu'il en dise, la fin de l'indépendance politique des nations, placées dorénavant dans la tutelle de cette sorte de Société élémentaire qu'elles auront organisée. Ce fait suscite en nous un autre doute.

Jusqu'ici les grandes transformations politiques ont été lentes. Le système féodal a mis longtemps à mourir, et il en subsistait encore de nombreux vestiges à l'époque où se réunit le Congrès de Vienne. Lente aussi a été l'agonie du régime de la monarchie absolue. L'idée de démocratie elle-même triomphe sous diverses formes depuis bien des années, et l'on discute encore sur les institutions politiques qui doivent en amener la réalisation pratique. En sera-t-il autrement de la révolution que l'on nous propose? Ce serait un phénomène bien nouveau, et on est d'autant moins fondé à espérer le voir se produire, qu'en le provoquant on méconnaît plusieurs grandes lois de la vie des peuples.

V

Revenons à notre point de départ. Pourquoi le fléau de la guerre n'a-t-il pas déjà été vaincu, et pourquoi est-il prudent d'accueillir avec une grande réserve ce nouveau projet de Société des nations ? Notre réponse est celle-ci. Il y a dans la vie des nations comme dans la vie des individus certains mystères dont la science seule a été jusqu'ici et sera probablement toujours impuissante à percer l'obscurité. On aperçoit les résultats, ils éclatent aux yeux, mais les causes n'apparaissent jamais complètement. Il ne faut rien exagérer, tout n'est pas mystère dans ce domaine et on aperçoit très bien, par exemple, pourquoi les remèdes proposés aux maux dont nous souffrons n'ont pas eu leur effet. On sait que la Conférence de la paix est saisie journellement de réclamations venues de tous côtés, réclamations qui toutes ont quelques bonnes raisons à invoquer. On devine sans peine que la sagesse et la bonne volonté des membres de la Conférence ne réussiront pas à donner à tous ces solliciteurs les satisfactions qu'ils demandent. Si l'on pouvait contenter tout le monde, il n'y aurait pas de conflits, et partant pas de guerres. Mais on ne peut pas contenter tout le monde.

Dans le domaine de la paix et de la guerre, certaines notions sont à relever que les constructeurs de systèmes négligent volontiers. C'est d'abord la notion de la responsabilité des gouvernements. Le gouvernement, quelle que soit sa forme, répond de l'État ; il doit le conserver, entretenir ses forces, assurer sa prospérité, prévoir et écarter les dangers qui peuvent le menacer. De là des conséquences très graves. Le gouvernement ne peut se décharger sur personne du soin de prendre les décisions qui importent au salut de la communauté. Il est responsable, il faut qu'il agisse ; il perdrait son temps à consulter les philosophes, comme Kant le lui recommandait instamment. Eût-il sous la main les sept sages de la Grèce, qu'il devrait récuser leur compétence. De là vient l'impossibilité de soumettre à des arbitres les questions graves, et par suite la vanité de tout projet d'une Société organisée entre nations.

Les traités permanents d'arbitrage, auxquels les Conférences de la Haye prêtaient, bien à tort une influence pacificatrice considérable, avaient fait la part due à cette nécessité en exceptant de leurs dispositions les questions intéressant l'existence de l'État, son honneur, ses intérêts essentiels. C'était réduire à bien peu l'autorité de ces traités, mais au moins la réserve était sage. Cette même réserve ne figure plus dans le projet nouveau. Ce n'est certes pas pour lui une garantie de succès.

Le gouvernement évitera de se lier pour de longues années, sachant combien les choses humaines sont sujettes à changement, et par là même il se séparera nettement des faiseurs de systèmes : car il est dans l'esprit de l'homme de construire pour l'éternité, et il n'est pas un inventeur de doctrines nouvelles qui ne pense qu'elles suffiront à assurer à jamais le bonheur de l'humanité. L'abbé de Saint-Pierre croyait que les traités d'Utrecht pourraient être désormais la charte de l'Europe. Un gouvernement sage se tiendra éloigné d'une pareille illusion, mais aussi hésitera-t-il beaucoup à donner son adhésion à un pacte de Société entre les nations.

Ce sentiment de la responsabilité aura aussi cette conséquence qu'un souverain préférera mettre en jeu toutes les forces de l'État plutôt que de consentir à des sacrifices qu'il considère comme funestes. Cela encore est rationnel et ne permet pas de dire que la guerre est tout entière en dehors du domaine de la raison.

A cette raison, un sentiment vient se combiner qui la fortifie et la rend universelle, car le peuple, qui n'apercevra pas toujours la raison, sera toujours, au contraire, impressionné par le sentiment. Ce sentiment est celui de la grandeur de l'État. Un État n'est pas nécessairement prospère parce qu'il est grand, cependant grandeur et prospérité vont le plus souvent de pair. Un souverain ne peut pas ne pas avoir le culte de la grandeur de l'État ; quoi qu'il fasse, il ne se désintéressera pas de sa propre réputation, et il sait bien que l'histoire qualifie de grands les princes qui ont agrandi l'État et réserve son indifférence à ceux qui n'ont su que le conserver. Dans ce sentiment, l'idée de justice ne tient plus aucune place, il faut

bien le reconnaître. Cela n'empêche point que les peuples en soient pénétrés aussi bien que les rois, et qu'il soit puissant sur eux. En veut-on un exemple frappant ? Si l'empereur d'Allemagne, vingt ans après la guerre de 1870, avait restitué purement et simplement l'Alsace-Lorraine à la France, on l'aurait cru insensé ; et ce jour-là pourtant, il aurait accompli l'un des actes les plus politiques que l'histoire ait jamais enregistrés. Cet acte, il ne pouvait pas le faire. Pourquoi ? à cause du sentiment attaché à la grandeur de l'État. Imagine-t-on maintenant une Société des nations ordonnant en pleine paix à l'empereur allemand de délaisser l'Alsace, parce que sa conquête avait été injuste ? Cet arrêt aurait soulevé l'indignation de l'Allemagne tout entière, il n'aurait pas été exécuté : ou, s'il l'avait été, le peuple n'aurait pas souffert que son souverain restât une minute de plus membre de cette Société des nations.

Il y a déjà un certain mystère dans ce fait, et on doit y voir le signe d'un divorce complet entre la moralité de l'homme et celle du peuple. Celui qui a dépouillé son prochain et a réussi à échapper à la rigueur des lois, n'est pour personne digne d'approbation. Il est moralement condamné et, si toute conscience n'est pas éteinte en lui, il se condamne lui-même. Quel conquérant s'est jamais blâmé ou a jamais été blâmé par d'autres que ceux qui ont subi sa conquête ?

Ce même sentiment a son contrecoup sur la qualification des actions des hommes. On s'étonne de voir se muer en meurtriers et en destructeurs des généraux et des soldats qui du reste jouissent de l'estime de tous. Nul n'aurait la pensée de leur reprocher le sang qu'ils ont versé, les ruines qu'ils ont accumulées. L'acte qui serait coupable fait pour l'individu, devient innocent et louable s'il est fait pour la patrie. On blâmerait à tort cette contradiction. Les choses sont ainsi, la nature humaine admet et commande cette antinomie, et ce qui le prouve bien, c'est que la guerre a son côté moralisateur, et qu'il n'y a pas de vertus plus grandes que celles qui se déploient sur un champ de bataille. Ainsi le courage, l'esprit de sacrifice, la fidélité au devoir, le dévouement, tout ce qui rend l'homme supérieur à l'homme, a son terrain d'élection aux temps et aux lieux où se déroule le drame le plus funeste de la destinée

humaine. Cela encore est bien mystérieux. Dans cette obscurité, notons pourtant un rayon de lumière. La licence de la guerre trouve parfois dans l'âme humaine ses limites, et il n'est pas impossible que la longue et affreuse guerre qui vient de se terminer n'engendre pas un petit progrès. L'agression allemande a été jugée injuste par tous, non pas au premier moment, mais ensuite, après réflexion et lorsque les circonstances de cette agression ont été mieux connues. Puis, la barbarie allemande, une fois déchiré le voile du perpétuel mensonge sous lequel on l'abritait, a indigné l'humanité tout entière. Cette guerre a laissé après elle un sentiment d'horreur pour ceux qui en ont été les instigateurs et les artisans.

C'est que l'humanité, elle non plus, ne perd jamais ses droits. Si elle accorde beaucoup aux dures nécessités de la vie, elle ne s'y abandonne pas tout entière, et sait à l'occasion tracer la limite qui ne doit pas être dépassée.

Cette réaction n'est point assez forte sans doute pour que l'on puisse prédire un avenir brillant à une Société des nations, elle est précieuse cependant à titre de signe indestructible de la noblesse de l'homme et de sa vocation au bien.

Toutes ces réflexions ne justifient pas la guerre. La permanence de la guerre, cette compagne inséparable de la race humaine, ne s'explique pas rationnellement, elle se constate, et cette constatation est déjà pour nous un grave enseignement. La raison humaine ne s'explique pas que des hommes, capables individuellement de subordonner leurs actes à des fins justes, utiles et même belles, aient adopté, pour la solution des conflits surgis entre les groupes auxquels ils appartiennent, un moyen coûteux barbare, radicalement incertain dans son issue, ni qu'ils le maintiennent obstinément en dépit de l'évidence même de son imperfection.

Qui fournira la clé de cette énigme? Pour nous chrétiens, la réponse est simple. Notre religion nous instruit de la faute originelle de l'homme et nous enseigne que cette faute fut la cause des plus grands maux qui pèsent sur l'humanité. Cette explication est bien vieille, beaucoup la trouveront insuffisante. Elle a cependant un mérite, elle est la seule qui puisse être donnée. Quel qu'ait été le progrès des lumières, le problème de

la guerre est toujours resté aussi insondable, aussi impénétrable à la raison. L'homme cependant a sauvé du naufrage son intelligence, sa sensibilité, son goût pour la justice, son respect du bien. Il s'en servira légitimement pour tâcher d'alléger son fardeau ; peut-être s'en servira-t-il à l'avenir mieux qu'il ne l'a fait dans le passé. Et c'est précisément dans cette voie du perfectionnement de l'homme lui-même que doit être cherché le remède aux maux de l'humanité. Si les chefs d'États avaient plus présente à l'esprit la notion de leurs devoirs, s'ils s'efforçaient de rapprocher leur conduite des préceptes de la religion chrétienne, enfin s'ils se disaient quelquefois qu'ils sont responsables du sang qu'ils font verser inutilement ou injustement, toutes les guerres ne seraient pas évitées sans doute, mais au moins le monde n'aurait pas à déplorer les plus injustes et les plus sanglantes de ces guerres. En cherchant ailleurs que dans l'amélioration de l'âme humaine et dans le rappel des devoirs de l'homme envers Dieu le triomphe de la paix, les faiseurs de systèmes se sont laissé aller à des chimères. Leurs intentions étaient bonnes cependant. Il est prudent de leur refuser notre confiance, il n'est que juste de leur accorder notre estime.

Antoine Pillet,
Professeur à la Faculté de Droit de Paris

LE THOMISME

ET

LE POINT DE VUE CRITIQUE[1]

A l'heure où le monde se réveille d'un cauchemar de quatre ans, les orientations nouvelles de la pensée philosophique ne peuvent encore se dessiner. Les questions sont-elles restées au point où nous les avions laissées? Nul ne le croira. Mais nous ignorons les chemins que la réflexion a suivis dans le silence de toutes les publications. D'autre part, il est permis de penser que les pages publiées dans les premiers mois de 1914 ont laissé peu de traces dans les mémoires, si même elles n'ont point passé totalement inaperçues. On nous excusera donc de reprendre ici, au moins en partie, des idées que nous avions déjà traitées ailleurs, pour tâcher de les compléter et de les éclaircir (2).

Chercher aux problèmes modernes une réponse qui s'inspire des enseignements anciens, telle est sans doute la formule féconde d'un renouveau thomiste. Parmi ces problèmes modernes, il y a lieu de mettre en première ligne le problème critique, qui fut l'objet principal des réflexions du XIXe siècle.

(1) Ces pages contiennent la substance des leçons que nous fîmes à l'Institut catholique de Paris en décembre 1918. A l'heure où l'Université de Louvain revit au milieu des ruines, ce nous est un devoir très doux d'exprimer ici notre gratitude à ceux qui voulurent bien nous accueillir, durant les jours sombres de l'exil, avec la confraternité la plus cordiale. Au souvenir de l'Institut catholique de Paris on nous permettra de joindre celui de l'Université d'Oxford où nous trouvâmes, au lendemain du sac de Louvain, une réception des plus chaleureuses. Nous fîmes également à Oxford quelques leçons sur le sujet ici exposé.

(2) Voir dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* de Louvain (t. II, 1913) L. Noel : *Note sur le problème de la connaissance,* et dans la *Revue thomiste* de mars-avril 1914, L. Noel : *La théorie de la connaissance selon l'école de Louvain.*

Il s'est trouvé des thomistes aux yeux desquels, en posant le problème critique, on se place d'emblée en dehors de la philosophie du bon sens. Il se trouve d'ailleurs des penseurs très modernes, ayant traversé les phases les plus extrêmes de l'idéalisme, qui s'exprimeront, là-dessus, à peu près comme eux. Il se trouve des psychologues, très décidés à ne jamais dépasser dans leurs thèses le champ de la conscience, qui ne manquent pas de les suivre. Le « réalisme naïf » n'apparut-il pas un jour, selon Avenarius, comme la fleur terminale d'un idéalisme conséquent ? Le « néo-réalisme » ne prétend-il pas s'autoriser d'une analyse de la conscience ? Et telle page de M. Bergson est écrite sur un mode dont on ne saurait dire à coup sûr s'il est idéaliste ou réaliste.

D'autres cependant ont cru qu'il était nécessaire d'orienter le thomisme renaissant vers les avenues de l'épistémologie. Ils essayèrent de l'y conduire. Avec quel succès ? N'essayons pas maintenant de le déterminer (1). Je voudrais seulement répondre, en termes très généraux, à cette question : peut-on, en s'inspirant de l'esprit thomiste, poser le problème critique ? peut-on, pour le poser, se placer au point de vue où se place la philosophie moderne ?

Mais d'abord, comment se pose le problème critique dans la philosophie moderne ? A vrai dire il n'y a pas qu'une seule formule du célèbre problème. Au cours des trois siècles de réflexion que nous avons maintenant derrière nous, il a évolué, il a pris des formes diverses et revêtu des aspects multiples. Histoire longue et confuse, mais singulièrement instructive, dont nous devons recueillir les leçons.

Pour beaucoup d'esprits tout est de savoir comment nous serons certains. Le problème de la certitude obsède les penseurs de la Renaissance, il a pesé sur les débuts du XIXe siècle, il n'a pas cessé de préoccuper, jusqu'en ces derniers temps,

(1) Voir ce que dit à ce sujet M. Michelet, article sur *la Renaissance de la philosophie chrétienne* dans *la Vie catholique dans la France contemporaine*. Voir aussi notre *Introduction* aux extraits des œuvres de S. Ém. le Cardinal Mercier, publiés par nous sous le titre : *Le Christianisme dans la vie moderne*. Dans la présente revue, nos lecteurs se souviendront de la très intéressante étude du R. P. Gény sur *la Nouvelle Critériologie*.

tous ceux qui cherchent une assiette solide aux préceptes de la morale, aux convictions religieuses, à l'ordre social. Le fantôme du scepticisme et du dilettantisme les hante, ils veulent y échapper au moyen de quelque formule décisive et rassurante.

Comprennent-ils qu'aucune formule magique, aucune recette d'auto-suggestion ne peut résoudre une antinomie objective ni dissiper une obscurité d'ordre intellectuel ? Pas toujours. Ils cherchent avant tout à faire la paix dans les âmes, à atteler les volontés aux œuvres salutaires qui les réclament. Or il est de fait que beaucoup d'âmes et beaucoup de volontés se gouvernent en dehors des lois de la logique. De là de perpétuelles confusions. Du fait psychologique on veut tirer le droit rationnel. Au nom du droit rationnel, on veut nier le fait psychologique. On ne voit pas que ce sont deux domaines qu'il importerait de distinguer et d'étudier à part.

Comment, de fait, s'obtient cet état de paix interne, de tranquille adhésion, que l'on nomme certitude ? La réponse dépend de mille contingences individuelles que la psychologie a mission d'étudier. Cette étude suggère d'utiles leçons d'hygiène mentale, d'équilibre intérieur. Dans le traité de la connaissance certaine une large place leur sera faite. Mais il est une autre question, d'un caractère bien différent.

Dans l'ordre objectif, en face du sujet qui croit ou qui doute, un enchaînement de termes idéaux se déroule. En droit, cet enchaînement mérite-t-il d'entraîner l'adhésion du sujet ? Peu importe que celui-ci se montre accueillant ou revêche, il s'agit d'exigences qui sont au-dessus de ses caprices.

Qu'est-ce qui fonde nos certitudes ? On peut répondre à cette question que nos certitudes se fondent précisément sur le fait même qui constitue nos adhésions. Nous sommes certains en vertu d'un entraînement sentimental, en vertu d'une décision volontaire qui arrête nos réflexions, barre le chemin aux doutes, et fixe l'esprit dans la certitude. Même en répondant de la sorte, on distingue la question psychologique de la question de droit. On déclare, sans doute, que c'est le fait qui fonde le droit, mais par là même on reconnaît que la question de droit se pose et qu'il faut la résoudre.

Encore peut-on la comprendre de diverses façons.

Ce qui fonde nos certitudes, n'est-ce pas une certitude première, originale, à laquelle toutes les autres emprunteraient leur solidité ? Dès lors, on est porté à concevoir une connaissance fondamentale, source de toutes les autres. Ce sera le premier principe de la connaissance, ou au moins de la connaissance certaine.

Mais, à vrai dire, ce que l'esprit réclame pour donner à ses adhésions une sécurité définitive, c'est la garantie qu'elles l'attachent à la vérité et qu'elles ne l'entraînent point à l'erreur. D'avoir quelquefois rencontré l'erreur, de la côtoyer toujours, il garde une crainte et une défiance et il ne sera certain, en repos, que si l'on peut définitivement le dégager de cette crainte.

N'y a-t-il donc pas quelque instrument, quelque pierre de touche, ou encore quelque épreuve péremptoire qui permette de discerner à coup sûr l'adhésion vraie de l'adhésion fausse ? Posséder un critère de vérité et de certitude, tel est le moyen d'échapper aux anxiétés du doute et telle est l'ambition suprême de maint traité de la connaissance certaine.

Erreur, vérité, certitude, principes, critères, autour de ces notions le scepticisme livre de nombreuses escarmouches, où il ne laisse pas de remporter parfois quelque avantage.

Il n'y a de certitude, en effet, que dans la possession tranquille, assurée, définitive de la vérité. Mais comment m'assurer que je suis dans la vérité ? Mon adhésion d'hier m'attachait fermement à l'erreur et j'éprouvais la même conviction, la même profondeur et la même vigueur d'assentiment que j'éprouve aujourd'hui. Que sais-je si je ne me trompe pas derechef ? J'attendrai donc qu'on vienne m'apporter la preuve que je suis dans la vérité. Je ne dis pas que cette preuve soit impossible et qu'on ne l'apportera jamais. Je dis seulement qu'on ne me l'a point apportée encore, et je l'attends toujours.

Ainsi parle Montaigne, et on voit mal comment il suffirait, pour triompher de son doute, de faire appel à un principe premier ou à un critère. Si le principe ou le critère ne se démontre pas, la preuve n'est point fournie et le sceptique continue de l'attendre. S'il se démontre, nous n'avons point

fini et la question se déplace pour reparaître plus loin. Nous sommes « au rouet » ou bien « à reculons jusqu'à l'infini ».

Le « Cogito » cartésien est un effort puissant tenté pour échapper au « diallèle » sceptique. Le philosophe cherche une position qui soit antérieure à tout doute quelconque, et « si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne soient pas capables de l'ébranler ». Or il lui faut pour cela une position où toute question soit écartée, où toute preuve soit inutile, tout critère superflu, parce qu'il n'y a plus aucune distance entre la certitude et son objet. Il croit y parvenir au moment où l'esprit, arrivé au bout de son doute, se saisit lui-même dans l'acte de douter et se prend précisément lui-même pour objet.

Descartes abandonnera aussitôt la position qu'il a conquise. En a-t-il parfaitement saisi l'importance et l'exacte signification ? Il n'en a pas moins atteint le point de vue d'où l'horizon critique se dévoile. Trois siècles de réflexion s'amorcent au « Cogito » et s'épuisent en variations sur le thème cartésien.

Il ne s'agit plus désormais de disputer avec les sceptiques ni de chercher le critère de la connaissance certaine. Ceux qui reviennent à ces questions sont des attardés, ils ne suivent pas le mouvement de la réflexion critique. Des hauteurs atteintes par le « Cogito », elles apparaissent bien vaines et bien rapidement résolues. Mais d'autres problèmes se dessinent. Toutes les avenues de la connaissance n'apparaissent-elles pas dans un jour nouveau et transparent ? En saisissant l'esprit lui-même dans sa source, ne pourrons-nous pas délimiter son pouvoir, définir à l'avance les objets qu'il atteindra et les caractères qu'ils offriront, fixer en somme ce droit de la connaissance et de la certitude qui domine les faits et qui seul nous garantit la possession tranquille de la vérité ?

Il y a un passage des *Regulæ* où Descartes énonce toutes les espérances qu'il entrevoit dans le « Cogito », en même temps qu'il indique le point de vue auquel il est parvenu :

« *Nihil utilius quæri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quæstione complectimur, quam omnium primam per regulas jam*

ante traditas examinandam esse censemus; idque semel in vita ab unoquoque en iis qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam ix illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur. Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturæ arcanis, cœlorum in hæc inferiora virtute, rerum futurarum prædictione et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare et ne quidem tamen unquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quæsivisse. Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire, cum sæpe de illis etiam, quæ extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare. Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut quomodo singulæ mentis nostræ examini subjectæ sint agnoscamus; nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit (1). »

Dans la première préface de la *Critique de la Raison pure,* nous retrouvons presque mot pour mot l'exposé d'un point de vue tout semblable :

« (L'indifférence que rencontre la métaphysique) est une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondement, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or ce tribunal n'est pas autre chose que la *Critique de la Raison pure* elle-même... La métaphysique, suivant les idées que nous en donnerons ici, est la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre — et cela dans un temps très court et avec assez peu d'efforts, pourvu qu'on y tâche en commun — une exécution si complète qu'il ne reste plus à la postérité qu'à disposer le tout d'une manière didactique, suivant ses propres vues, sans pour cela pouvoir en augmenter le moins du monde le contenu. Elle n'est en effet que l'inventaire, systématiquement ordonné,

(1) *Regulæ ad directionem ingenii.* Ed. Adam et Tannery, t. X, p. 398.

de tout ce que nous possédons par la raison pure. Rien ne peut ici nous échapper, puisque ce que la raison tire entièrement d'elle-même ne peut lui demeurer caché, mais est, au contraire, mis en lumière par la raison même, aussitôt qu'on en a seulement découvert le principe commun (1). »

Il serait aisé de rattacher la plupart des conceptions de l'épistémologie contemporaine aux réflexions que nous voyons s'amorcer en méditant ces textes. Mais ceci nous entraînerait loin. Nous voulons seulement nous demander dans quelle mesure ces mêmes réflexions sont permises à un thomiste fidèle. Nous devons d'abord nous demander dans quelle mesure il lui est permis de se placer au point de vue où se placent Kant et Descartes et d'où ils entrevoient les perspectives de la critique.

On a trouvé, dans le *De Veritate,* un texte qui se laisse placer en regard de ceux que nous venons de citer. A première vue, l'analogie est frappante et l'on ne peut se soustraire à l'impression que les trois textes se rencontrent, au moins par quelque côté. Voici le passage :

« *Veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quæ cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur* (2) ».

Comment donc se peut-il que les disciples de saint Thomas considèrent le point de vue kantien et l'entreprise kantienne comme une monstruosité intellectuelle et le comble de l'absurdité ?

Il est assurément telle façon de comprendre le point de vue

(1) Trad. Tremesaygues et Pacaud, pp. 7 et 12.
(2) *De Veritate*, quæst. I, art 9.

critique dont l'esprit du thomisme doit nous détourner. Il y a des directions de pensée où, d'après l'enseignement formel du Maître, nous ne pouvons rencontrer que le vide.

Tout d'abord, à supposer qu'il fût possible de saisir notre esprit humain à l'état qui précède toute connaissance déterminée, il serait parfaitement impossible de tirer de cette considération les conséquences d'ordre objectif que Kant et Descartes semblent attendre. Avant de connaître, notre intelligence est à l'état de puissance nue, elle ne présente aucune espèce de détermination. On pourrait la considérer indéfiniment sans y rien découvrir de ce qu'elle pourra connaître. C'est le désert, le vide, la table rase ou l'ardoise vierge où rien encore n'est écrit :

« *Intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum* (1). »

Dans ce vase vide tout peut se verser, sur ce tableau neuf tout peut s'écrire. Il est vrai que cette immense attente est déjà une réalité qu'il vaudrait la peine d'approfondir. Mais enfin on n'y pourrait trouver les éléments d'un « inventaire » quelconque. Au surplus, notre esprit est-il saisissable, à l'état potentiel, pour nos propres pouvoirs de connaître ? Nous ne pouvons atteindre, par l'intelligence, que l'intelligible en acte. Or l'intelligence, qui ne connaît pas encore, n'est pas non plus intelligible en acte. Elle n'est pas de l'ordre des choses qu'elle peut elle-même connaître :

« *Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum... unde in seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu* (2). »

Ainsi, à un double titre, la doctrine de saint Thomas exclut toute possibilité de saisir l'esprit en soi, avant toute connaissance, de manière à prédire quelles seront ses opérations, à définir d'avance leurs limites, à déterminer les objets qu'elles atteindront.

Une autre espèce de réflexion critique n'est pas moins nette-

(1) *Summ. Theol.* I a. q. LXXIX, art. 2.
(2) Ia. q. LXXXVII, art. I.

ment condamnée. C'est celle qui voudrait démontrer les principes de la raison. Il y a, au point de départ de nos raisonnements, un certain nombre de principes premiers au-delà desquels on ne remonte pas; il faut que l'esprit, en quête de preuves, s'arrête devant cette limite. C'est là encore une des notions classiques du thomisme et de l'aristotélisme. A la lumière conjuguée de ces enseignements, il y aura lieu de porter un jugement sévère sur la métaphysique du romantisme allemand.

Schelling a réuni, à la fois, les trois bévues dont nos maîtres veulent nous garder. Ne prétendait-il pas remonter, dans l'histoire de l'esprit, au stade qui précède toute détermination, et de là assister à la genèse même de la conscience? Ne croyait-il pas, en s'installant dans l'absolu, pouvoir déduire de là toutes les œuvres de l'esprit, c'est-à-dire tous les objets, et, en somme, toute l'histoire de la nature et de l'humanité.

Mais aussitôt après que Schelling a formulé le point de vue de l'absolu, Hegel s'avise des contradictions et des impossibilités qu'il contient. L'esprit humain ne peut pas s'installer, d'emblée, dans l'intuition de sa pure potentialité, aride et déserte. Et d'ailleurs, du néant de toute détermination, que veut-on tirer si ce n'est le néant toujours, c'est-à-dire jamais rien.

Hegel veut qu'une longue et minutieuse pédagogie conduise l'esprit des marécages de la connaissance vulgaire jusqu'aux altitudes critiques. Il reconnaît que la raison ne se révèle à elle-même qu'après avoir, et longtemps, vécu dans la fascination des choses. Ce n'est qu'en se livant d'abord à la connaissance du monde extérieur que la conscience s'éveille et qu'elle peut devenir, pour elle-même, un terme à considérer. Avant Hegel, Fichte avait reconnu tout de même ces conditions de notre réflexion humaine. Tous deux ont considéré qu'un pénible effort est nécessaire pour arracher l'âme à la pente primitive qui la porte vers les objets, pour la faire revenir sur elle-même et remonter aux sources intérieures.

Hegel et Fichte ne songent pas davantage à partir de l'indéterminé. Leur dialectique s'amorce à une affirmation, elle n'a point sa racine dans le vide.

Néanmoins l'ambition des romantiques est bien la déduction universelle. Ils ont, en somme, repris ce projet de Descartes qui leur a été transmis par Reinhold : rattacher toute la philosophie à un premier principe. Mais faut-il entendre ce projet au sens que vraiment du principe sortiraient, par une pure génération logique, toutes les connaissances? Il se peut bien qu'un pareil mirage ait entraîné la pensée moderne sur la voie du « Cogito », il semble aussi qu'on n'a jamais pu se méprendre sur l'insuffisance des réalisations. Et ne trouvons-nous pas chez Kant cette remarque suggestive que même un critère universel n'est point possible s'il doit être une marque de vérité qu'on puisse « appliquer à toutes les connaissances sans distinction de leurs objets (1) ».

Il n'y a pas de principe premier de nos connaissances et de nos certitudes. Nous ne découvrirons jamais cette pierre philosophale. La rigueur géométrique a pu en faire miroiter le rêve aux yeux des penseurs de la Renaissance, mais aujourd'hui les sciences mathématiques elles-mêmes ont dépouillé quelque peu l'allure constructive et créatrice qui inspirait tant d'ambitions. Il apparaît de mieux en mieux qu'en géométrie et jusqu'en algèbre la déduction pure *a priori* ne peut rien enfanter. Notre intelligence, laissée aux ressources de la pensée analytique, est infiniment pauvre. L'intelligence créatrice, qui produit les objets, peut sans doute voir se dérouler toutes les richesses de son œuvre dans l'image idéale qu'elle précontient en elle-même avant toute opération au dehors. L'intelligence angélique, qui reçoit du Créateur, à ce que nous dit saint Thomas, des « espèces » où certains côtés de la réalité créée se trouvent condensés de même façon, peut faire, elle aussi, œuvre de déduction féconde. Mais il n'en est pas de même de nous. Placés les derniers parmi les intelligences, nous ne pouvons que reconstruire péniblement l'intelligible au moyen des fragments que nous demandons à l'expérience sensible : nous remontons vers les richesses synthétiques, nous n'en descendons pas. Il n'est pas sans intérêt de noter que le père du criticisme a reproduit presque littéralement, sans d'ailleurs le connaître,

(1) *Critique de la Raison pure.* Trad. TREMESAYGUES, p. 95.

cet enseignement du thomisme. Les « postkantiens » ont divinisé notre esprit, mais Kant est resté à un niveau plus modeste et plus sage (1).

Les mêmes raisons, nous l'avons dit, semblent faire rejeter un critère universel de vérité au sens où ce critère prétendrait apprécier ce qu'il y a de particulier dans chaque idée. Il est clair que dans une certaine mesure, celle même où elles échappent à la déduction, nos idées ne relèvent, pour ainsi parler, que d'elles-mêmes. Et pourtant, jusqu'en leur dernier détail, la valeur des idées est mise en question, les arguments sceptiques viennent l'ébranler, la lumière qui émane du « Cogito » est appelée à la raffermir.

Il est une vieille notion thomiste qui résout assez simplement cette antinomie. Le vrai, comme l'être, est un transcendantal. Les idées sont débitrices de vérité jusque dans leur dernier détail, mais ce détail n'est pas plus contenu dans la notion de vérité que la multiplicité infinie des choses n'est contenue dans la notion d'être. Tout ce qu'on dira de la vérité aura néanmoins un retentissement profond sur la portée, la signification, la valeur que nous attribuons à toutes nos connaissances. Un doute sur la notion de vérité les fera vaciller tout entières, en le résolvant on aura remis sur pied toute la science et toute la philosophie.

C'est bien là l'objet du problème critique. La notion de vérité n'est pas à définir à l'entrée du « traité de la connaissance certaine » comme une notion préliminaire. Elle est en question tout le temps. Avec elle nous sommes dans la philosophie première; nous sommes peut-être au point le plus décisif de cette discipline fondamentale, car, en somme, si l'être en soi est, d'abord et avant tout, être, l'être pour nous est d'abord et avant tout *pour nous*, c'est-à-dire connu et vrai. Et lorsqu'on met en question, d'une façon radicale et universelle, la vérité, on atteint vraiment toute science par son fond. Saint Thomas le pensait et il l'a dit, à la suite d'Aristote :

« *Aliæ scientiæ considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ;*

1) *Ibid.*, texte de la 2e éd., pp. 133, 137, 142.

sed ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita ed eam pertinet universalis dubitatio de veritate; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur (1). »

Nous revenons ainsi au texte du *De Veritate* d'où nous sommes partis. Il s'agit, pour l'intelligence, de savoir si elle est dans la vérité. Il s'agit, en même temps, de définir la vérité, car en cette question primordiale rien ne peut être présupposé. Et il s'agit de faire tout cela par une réflexion où l'esprit, revenant sur lui-même, se prend lui-même pour objet : « *reflectitur super actum suum.* »

Il est entendu que cette réflexion ne prend pas l'esprit au berceau, qu'elle suppose et la connaissance vulgaire et les sciences et la philosophie, qu'elle est un acte de maturité intellectuelle. Il est entendu, par conséquent, qu'elle ne trouve pas l'esprit vide et en puissance. Elle le trouve armé, nanti, au sommet de sa formation et de sa richesse. Néanmoins c'est à l'esprit qu'elle s'attache et c'est dans un effort pour le saisir qu'elle veut trouver la solution du doute universel. Tel est le point de vue critique.

Or ne voyons-nous pas ici s'avérer une divergence radicale entre la réflexion thomiste et toutes celles à qui le « Cogito » cartésien a donné l'essor?

Il est essentiel à la réflexion critique de ne rien affirmer qui ne soit strictement contenu dans les données d'où elle est partie. Or elle est partie de l'immanence, il faut qu'elle y reste. L'esprit seul lui a été donné, aucun effort ne peut lui permettre d'y ajouter les choses. Comment dès lors pourrait-elle aboutir à cette conclusion qui résume le résultat de la réflexion thomiste : « *in cujus natura est ut rebus conformetur* ». Les choses ! Par quel tour d'escamotage surgiraient-elles tout à coup ?

Kant a bien essayé d'aboutir aux choses en partant de l'esprit. Mais pour cela il a dû accomplir la « révolution copernicienne » que l'on sait. Il a dû « supposer » qu'au lieu de se mesurer

(1) *In III Métaph.*, lect 1.

sur les choses, l'esprit est au contraire leur mesure. Et pour cela il a substitué aux choses en soi, qui échappent à notre domaine, ces phénomènes qui sont comme un rideau tissé par nous sur les indications que reçoit la sensibilité. Dès lors nous pouvons saisir dans l'esprit la structure qu'il impose à son œuvre, mais en même temps nous savons que cette œuvre n'est pas la réalité foncière des choses. Aussi bien l'hypothèse kantienne n'a-t elle pas tenu devant l'implacable logique des commentateurs plus récents. Chez quelques-uns elle s'est rapprochée du réalisme, et l'on pourrait montrer qu'elle doit y aboutir. Chez la plupart elle a sombré dans l'idéalisme : le néo-criticisme a exorcisé à la fois « la chose en soi » et toute considération sur la « nature » de l'esprit. Tout cela est en dehors de l'acte que nous pouvons seul saisir et sur lequel seul s'exerce la réflexion critique.

Il semble donc qu'il n'y ait, pour affirmer les choses et notre pouvoir de les atteindre, qu'un chemin, celui du dogmatisme. Il faut que résolument l'esprit se fasse confiance à lui-même, qu'il croie à son pouvoir, qu'il pose par une affirmation initiale la pierre angulaire de l'édifice philosophique. Cette affirmation est justifiée par sa nécessité même. Sans elle il n'y a plus de pensée, c'est la ruine de tout, c'est l'homme devenu semblable aux souches inanimées.

Il ne manque pas d'arguments pour nous faire voir dans saint Thomas un représentant de ce dogmatisme.

Il est bien vrai qu'on peut insister en sens contraire sur les conséquences de cette thèse incontestablement thomiste qui fait de la vérité un caractère du jugement. Pas de vérité au sens premier et principal, dans la « simple appréhension » dans l' « incomplexe ». La vérité appartient proprement à *l'intellectus componens et dividens*. Pourquoi ? C'est que la vérité consiste en un rapport. Mais il n'y a pas de rapport là où il n'y a qu'un terme : *æqualitas diversorum est*. Ou encore, il n'y a lieu à aucune comparaison devant cet incomplexe auquel l'esprit s'arrête, il ne la demande pas : « *in complexum, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem* ».

Dans le jugement seul il y a deux termes, il y a lieu à com-

paraison et il y a vérité ou erreur. Or les deux termes du jugement sont tous deux présents au regard de l'esprit, on dirait volontiers qu'ils sont immanents. Ainsi la question de la vérité se pose à l'intérieur de la conscience et peut s'y résoudre. On peut croire un instant que le thomisme s'accommode du point de vue critique, croire même qu'il en professe les exigences les plus rigoureuses.

Mais la difficulté reparaît. La vérité du jugement n'est pas toute la vérité. Il y a plus, bien que la vérité soit principalement dans le jugement, elle n'y est qu'appuyée sur les choses, laissée à elle-même elle ne serait plus rien. Et si nous poursuivons avec quelque attention l'analyse des textes que nous venons de citer, nous découvrons aussitôt que, bien loin de s'accommoder d'une vérité « immanente », ils impliquent au contraire l'hypothèse que la pensée saisit et définit exactement les choses.

L'incomplexe ne formule aucune comparaison et par suite n'entraîne aucune adéquation. Il implique cependant, nous est-il dit, une comparaison : « *Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujusmodi rei quidditatem.* » Et comment se termine cette comparaison implicite? Elle se termine par la tranquille assurance que l'intelligence, lorsqu'elle forme les définitions, est toujours adéquate aux choses : « *Intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus* (1). »

Nous disions à l'instant qu'il n'y a pas de rapport là où il n'y a qu'un terme. Mais s'il n'y a qu'un terme, c'est que l'appréhension simple ne se sépare pas des choses, et alors il n'y a pas de rapport à établir, parce qu'il n'y a pas de distinction : « *Idem non adæquatur sibi ipsi.* » Il y a si peu de distinction que l'intelligence ne met rien d'elle-même dans l'appréhension, la chose y est comme seule, dominatrice sans partage : « *Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quæ adæquatio*

(1) *I Contra Gentes*, c. 59.

attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam... sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re (1). »

Aussi bien le principe de l'infaillibilité de l'intelligence dans l'œuvre de la simple appréhension, c'est-à-dire dans la saisie des quiddités et dans la formation des définitions, ce principe, dis-je, est affirmé à maintes reprises par saint Thomas. Il est fondé sur la nature de l'esprit, sur cette thèse de psychologie qui fait de la quiddité l'objet propre de l'intelligence, sur cette thèse de métaphysique qui veut que la nature ne dévie jamais dans son acte propre. Et n'est-ce pas à ces théories que nous renvoie la conclusion du passage qui nous a d'abord intéressés : « *In cujus natura est ut rebus conformetur.* »

Aurions-nous affaire à un dogmatisme ? Le dogmatisme suppose qu'entre l'esprit et les choses il y a une distance à franchir. Il se représente le problème critique comme la recherche du pont grâce auquel nous passerons l'abîme. Et le pont ne peut se trouver que par l'un de ces deux procédés. Ou bien il viendra des choses : agissant sur nous, elles engendrent dans notre esprit un substitut, un double dont nous prenons conscience. De ce double, grâce au principe de causalité, nous remontons à la chose dont il est le représentant et l'effet. Ou bien le pont viendra de nous : nous emparant de l'objet qui est en nous, nous le projetons hors de nous, nous le réalisons et nous croyons à sa réalité.

Aucune des deux solutions ne peut tenir. Non seulement le pont est fragile, il est inexistant. Le double ou le représentant ne nous permettra jamais de remonter à la chose. Du moment que nous sommes dans l'immanence, le double n'est qu'un terme mental, il le restera. Le principe de causalité n'y changera rien : à un crochet peint sur le mur vous ne suspendrez jamais qu'une chaîne également peinte sur le mur. La croyance et l'affirmation dogmatiste y changera moins encore : effort intérieur, elle ne peut nous faire sortir des limites de notre prison.

(1) *De Veritate*, quæst. I, art. 3.

Mais sommes-nous en prison ? C'est probablement ce que saint Thomas n'a jamais imaginé. Nous nous sommes malencontreusement habitués à parler de connaissance et de choses en termes d'espace. Nous avons oublié que la connaissance est immatérielle et que par suite elle se joue de l'espace.

La connaissance, d'une chose extérieure, c'est la saisie de l'autre en tant que autre, elle consiste essentiellement à échapper aux frontières spatiales de notre être, à vivre, sinon entièrement, du moins par un côté de notre vie, hors de ces frontières. En termes de métaphysique aristotélicienne, elle consiste à recevoir dans le sujet que nous sommes, à côté de la perfection qui est la nôtre, la perfection formelle d'un être distinct et différent. Or la matière limite strictement les perfections que peuvent recevoir les sujets dans la composition desquels elle entre, elle les attache d'autre part à quelques déterminations spatiales étroites et infranchissables. La matière s'oppose de tout son poids à l'élan qui fait communier les êtres dans la connaissance ; connaître est par suite et toujours, dans une certaine mesure, échapper à la matérialité, échapper à l'espace. Ceci est la doctrine même de saint Thomas :

« *Secundum esse immateriale... in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodam modo alia* (1). »

Être l'autre, voilà ce que c'est que connaître. Dès lors, quelle difficulté verrons-nous dans le passage logique du connu au réel ? Il n'y a pas de distance, pas d'abîme, il ne faut pas de pont, il n'y a aucun passage à opérer. Du moment où nous connaissons, nous sommes dans l'autre et l'autre est en nous. Ce représentant, ce double, dont l'intermédiaire faisait le problème, est aussi inutile qu'imaginaire. Nous connaissons directement des choses et non leurs substituts. Inutile aussi, l'acte de foi en notre pouvoir, le décret qui franchit l'abîme du doute : il n'y a pas d'abîme à franchir.

N'exagérons nous pas ? La théorie de la *species* ne met-elle pas, depuis Aristote, l'explication de la connaissance dans la présence en nous d'un substitut des choses ?

(1) In III, *De anima*, lect. V.

Il serait long de discuter cette théorie. Pour ce qui nous occupe, la réponse tient en deux mots. La « species » prépare l'acte de connaissance, elle n'en est pas un des termes. Elle est, si l'on veut, *id quo cognoscitur*, mais non pas *id quod*. Nous ne la connaissons pas, nous connaissons seulement et directement l'objet, la chose.

Comprend-on pourquoi saint Thomas ne mettait pas la vérité dans la simple appréhension, pourquoi il enseignait qu'il n'y a rien là qui appartienne assez en propre à l'esprit pour donner lieu à comparaison, pourquoi encore il n'y a pas de rapport ni de comparaison possible entre le connaissant et son objet, parce qu'il y a entre eux une identité ?

Tout est là : le sujet et l'objet communient dans un moment d'identité. Et dès lors les rigoureuses exigences du « Cogito » peuvent s'accommoder du réalisme. Dans la mesure où l'intelligence devient l'autre, « *fit aliud* », la réflexion qui revient sur l'acte et l'enveloppe de sa lumière peut le suivre, avec lui pénétrer l'autre, et saisir, sur le fait, cette pénétration, cette communion, cette identité.

Là est le point de vue critique, la source de toute critique ultérieure, le moment qui se place au-dessus de tout doute et de toute critique. Il n'y faut aucun mysticisme, mais simplement la conscience très calme et très positive du fait de la connaissance.

Direz-vous que c'est une thèse métaphysique que nous formulons ? Il n'en est rien. La thèse métaphysique n'est que la conséquence et l'interprétation du fait. Le fait précède et il est indépendant de la thèse. Pour savoir que je « deviens l'autre », il suffit de prendre résolument conscience de ce qui se passe quand je le connais. Ensuite, si l'on veut comprendre et ranger ce fait à sa place dans l'édifice d'une métaphysique, il y aura lieu de recourir aux notions de forme, de matière et d'espace dans la combinaison que nous venons de suggérer.

Que devient, cependant, la critique ? Du point de vue où nous sommes, elle est devenue possible. Il s'agit encore de l'amorcer et de la conduire à bonne fin.

D'après les textes cités, elle devra revenir sur nos jugements, afin de les comparer à la saisie initiale qu'ils expriment et

dont ils sont en quelque sorte la monnaie discursive. La saisie initiale n'est ni vraie ni fausse. Elle est tout simplement. C'est une perspective qui s'ouvre dans le réel et où nous pénétrons. Mais les jugements qui suivent peuvent la défigurer, en outrer ou en diminuer la portée. Il s'agit de les ramener à l'exacte mesure du réel que nous possédons. Pour cela, il est nécessaire de fixer au préalable la valeur de ce réel.

Cette œuvre n'est ici pas même entamée. Il y aura lieu d'y revenir (1). Mais ce que nous avons dit suffit à laisser voir que le réalisme thomiste n'est nullement destiné à se confondre avec un réalisme « naïf ».

Louvain, février 1919.

L. Noël,
Professeur à l'Université de Louvain.

(1) Nous avons donné dans ce sens certaines indications dans la *Note sur le problème de la connaissance* que nous citions p. 34 à la note 2. Ici nous n'avons voulu que préciser le point de vue même auquel il y a lieu de se placer pour aborder la critique.

LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR

SON PROCESSUS PSYCHOLOGIQUE

LES ORGANES DES SENS ET LEURS OBJETS

Il y a en nous des connaissances d'ordre sensible et d'ordre intellectuel ; aussi le problème de la connaissance doit-il être scindé en deux : l'un se rapportant à la connaissance sensible et l'autre à la connaissance intellectuelle. Ces deux problèmes sont solidaires et coordonnés comme leurs objets. Or toute connaissance est originaire de la sensation ; il s'ensuit que le problème de la perception du monde extérieur est à la base même du problème des concepts et des principes rationnels : il le précède et l'oriente. Ces pages lui sont consacrées. Il sera envisagé au double point de vue psychologique et métaphysique : on cherchera d'abord comment se forme en nous la représentation des objets matériels ; on s'efforcera ensuite d'apprécier la valeur de cette représentation, et l'on se demandera si *ce qui* est perçu existe réellement et indépendamment de la *perception*. Comme le problème psychologique prépare et résout en partie le problème critique, il sera traité le premier et nous retiendra assez longtemps.

On connaît l'analyse du processus de la perception externe dans la psychologie classique. Nous la rappelons, à titre seulement d'exposé schématique des problèmes qui se posent au sujet de la perception et que nous aurons à étudier.

Au premier moment, on suppose la matière donnée, non pas sous la forme qu'elle présente dans la perception même, mais

sous la forme que lui attribue le physicien ; et, comme il faut choisir entre les hypothèses de la physique, on dit que la matière est faite d'atomes en mouvement. Les diverses propriétés des corps s'expliquent par les propriétés des atomes et par leurs mouvements. Certains mouvements exécutés par les molécules des corps sont transmis aux organes des sens et de là par les nerfs afférents aux centres de l'écorce du cerveau ; ces derniers, conçus comme autant d'appareils traducteurs, auraient pour fonction de les métamorphoser et de les spécifier en lumière, couleur, son, résistance, odeur, saveur, etc. La diversité des sensations proviendrait, non de leurs objets, mais des énergies spécifiques des nerfs ou des appareils sensoriels.

Le deuxième moment consiste dans la transformation de l'impression physique en état de conscience, en sensation. Cette transformation doit être acceptée comme un fait, d'ailleurs inexplicable ; c'est une des sept énigmes de Dubois-Reymond. Aux réactions spécifiques de chaque zone corticale sensorielle correspondrait un genre déterminé de sensations.

Au troisième moment, les sensations brutes, qui sont des états inextensifs, se juxtaposent dans l'espace ; d'abord qualités pures, étrangères à la quantité, elles prennent racine dans l'étendue tactile, puis dans l'étendue visuelle : l'extensif jaillit de l'inextensif.

Le quatrième moment est constitué par l'éducation des sens. Cette éducation consiste dans la coordination des sensations entre elles, des sensations visuelles aux sensations tactiles et des autres sensations à ces dernières. L'éducation des sens, d'après une théorie que Berkeley a rendue classique, aurait pour effet d'enrichir et de compliquer la perception de l'étendue tactile, qui seule serait réelle ; la perception visuelle de la troisième dimension serait acquise.

Le cinquième moment est celui où nous construisons les objets matériels. L'objet matériel n'est pas seulement une portion d'étendue, ni un simple groupe de qualités localisées dans l'étendue. Ces qualités, au lieu d'être simplement assemblées ou associées, sont véritablement organisées ensemble et forment un tout indivis et indépendant. Ce que nous pensons est doué d'une existence individuelle ; c'est un objet auquel

nous nous heurtons, auquel notre moi s'oppose, une sorte de substance. Nous arrivons à cette notion, en projetant dans le groupe des qualités sensibles, quelque chose de notre personnalité, ou en lui appliquant la catégorie de substance, ou simplement en fixant notre attention sur la solidarité des qualités et l'indépendance de leur groupe par rapport à d'autres.

Enfin, au sixième et dernier moment, une fois érigés en individualités, les objets sont perçus comme extérieurs à nous, indépendants de nous. Nous avons le sentiment que le monde ne disparaîtrait pas avec nous, qu'il demeurerait même si notre personnalité s'anéantissait. Cette indépendance s'explique par la « possibilité permanente » de Stuart Mill et de l'empirisme, ou bien par la perception de l'existence d'un non-moi, comme le soutient certain perceptionnisme, ou par la sensation musculaire de Maine de Biran, ou enfin par une donnée du raisonnement, comme l'ont prétendu Descartes et Cousin.

Tel est le processus classique de la perception du monde extérieur. Nous espérons montrer qu'il n'en représente pas l'histoire véritable.

I

Prenons le stade initial. Il est constitué par deux hypothèses : la théorie de l'énergie spécifique des appareils sensoriels et la théorie cinétique de leurs objets ou excitants physiques.

Les sciences naturelles modernes furent pendant longtemps, en Allemagne surtout, dominées par des idées spéculatives et principalement par la philosophie de Kant. Aussi la théorie de « l'énergie spécifique des nerfs », ainsi qu'on l'appelait à son origine, se donna-t-elle comme une vérification physiologique des « formes *a priori* ». On voyait dans ces « énergies » la condition nécessaire et suffisante de la diversité qualitative des sensations ; l'objet extérieur n'intervenait qu'à titre d'excitant de l'organe sensoriel.

Il résulte de cette hypothèse que, si l'on changeait les connexions naturelles des fibres nerveuses avec l'organe périphérique et le centre cortical, les objets nous apparaîtraient tout

autres. W. James en conclut avec humour que, si le nerf optique était cousu à notre oreille et le nerf auditif à notre œil, nous entendrions l'éclair et nous verrions le tonnerre, nous verrions la symphonie et nous entendrions les mouvements du chef d'orchestre ; il recommande ces hypothèses aux néophytes qui veulent s'entraîner à l'idéalisme (1).

Que faut-il penser des « énergies spécifiques » dans l'état présent de la physiologie nerveuse et de la psychologie de la sensation ? Si cette conception devait être admise, la perception n'aurait aucun noyau de réalité et consisterait en une pure vision intérieure.

La théorie a revêtu plusieurs formes.

Nombre de physiologistes, avant Jean Müller, avaient entrevu le principe de l'énergie spécifique et l'avaient fait intervenir dans leurs discussions ; mais il était réservé à ce dernier de le formuler et de le définir (2). Aussi est-il, sinon le fondateur, du moins le principal représentant de cette théorie. Malheureusement, son exposition manque de clarté et de consistance. On peut la résumer ainsi :

« Chaque filet nerveux ne peut réagir aux excitations que d'une manière déterminée, toujours la même. »

Deux grandes catégories de faits servent à étayer cette affirmation. D'abord, chaque nerf sensoriel n'est accessible qu'à des excitations déterminées ; la lumière agit sur la rétine seulement, et non sur le nerf acoustique ; le son n'agit comme son que sur l'oreille ; les odeurs et les saveurs excitent la muqueuse pituitaire et la langue, mais n'ont aucune action sur l'œil, sur la peau, etc. Pour un individu qui n'aurait que des yeux, le monde serait un composé de lumière et de couleurs et rien de plus ; pour celui qui n'aurait que des oreilles, ce serait un ensemble de sons. Il y a des animaux qui sont réduits au sens tactile ; l'univers doit leur apparaître comme un ensemble de chocs, de pressions, de tractions, etc. C'est le cas de l'enfant pendant la vie fœtale.

En second lieu, chaque nerf sensoriel réagit d'une manière

(1) *Précis de Psychologie*, traduit par Bertier et Baudin, ch. II, p. 15.

(2) J. Müller : *Ueber die phantastischen Gesichtserscheinungen* (1826). — *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, 4e édit., 1844, t. I, p. 667.

spécifique aux excitations générales et ne possède, pour les causes dissemblables qui agissent sur lui, qu'une catégorie unique de réactions. Prenons l'appareil visuel. Des causes externes dissemblables y produisent toujours des sensations de lumière ou de couleur ; un choc sur l'œil, la pression, le frottement, amènent les sensations visuelles connues sous le nom de phosphènes ; une action électrique donne des sensations de lumière ; la section de nerf optique fait apparaître des masses lumineuses, des flamboiements. Les causes internes ont les mêmes effets ; un afflux du sang produit des phosphènes, un narcotique administré amène des hallucinations visuelles. Donc l'appareil visuel réagit de la même manière aux excitations les plus diverses. Ce qui est vrai du sens de la vue l'est aussi du sens de l'ouïe ; l'action électrique est perçue comme un son, un afflux du sang provoque le bourdonnement d'oreilles. Si l'on n'a pas l'habitude de dire qu'un ébranlement détermine une sensation gustative ou odorante, cependant une irritation mécanique de la partie postérieure du palais, de l'épiglotte et de la base de la langue produit la sensation de nausée ; des frictions électriques des nerfs olfactifs font apparaître l'odeur de phosphore.

De cet ensemble de faits, on conclut que la sensation nous révèle certaines qualités ou conditions, non des corps extérieurs, mais des nerfs sensoriels eux-mêmes. « Ces qualités des nerfs sensibles sont toutes différentes les unes des autres, les nerfs de chaque sens ayant chacun leurs énergies et leurs qualités particulières. » Les énergies propres à chaque nerf sont les « propriétés vitales du nerf », comme la contractilité est la propriété vitale du muscle. Rien ne prouve mieux, d'après J. Müller, l'existence de cette propriété spécifique des nerfs que le fait suivant : les vibrations qui excitent le nerf acoustique et donnent lieu à une impression de son produisent dans les nerfs du toucher la sensation du chatouillement ; il s'ensuit que, pour faire apparaître une sensation de son, il faut autre chose que des vibrations ; or « ce quelque chose de plus que la vibration », nécessaire à la production du son, « est possédé par le nerf acoustique seul ».

Comment concilier cette hypothèse avec certains faits que

J. Müller connaissait bien ? Pour obtenir une sensation visuelle, le nerf optique doit être excité par la rétine et transporter cette excitation jusqu'au centre sensoriel ; bien plus, la suppression complète de ce nerf n'empêche pas le malade d'avoir des sensations visuelles. C'est ici que la pensée de notre physiologiste devient flottante ; il fait résider l'énergie spécifique tantôt dans les nerfs, tantôt dans le cerveau, tantôt dans toute la substance nerveuse qui s'étend de la périphérie au centre, de la rétine au cerveau.

Enfin, il est un point sur lequel sa pensée n'est pas douteuse ; il y insiste spécialement. Usant d'une expression malheureuse, qui servira plus tard à le réfuter, il prétend qu'il y a une *substance nerveuse visuelle* (Sehsinnsubstanz), une *substance nerveuse auditive* (Hoersinnsubstanz), une *substance nerveuse gustative, olfactive,* etc... Cette substance sensible spécifique constitue tout l'appareil sensoriel, organe périphérique, nerf conducteur, centre cérébral. Elle est dans la sphère des sens analogue aux « idées innées » et aux « formes *a priori* » dans la sphère de l'intelligence. J. Müller croit aux idées innées et aux formes *a priori.* C'est pour lui un fait établi : toutes les idées des animaux auxquels l'instinct sert de guide sont innées ; elles flottent dans l'esprit comme des songes, et le désir d'atteindre le but les accompagne. Il admet qu'il se passe quelque chose de semblable chez l'homme quant aux idées générales (1). Quelle que soit la cause qui excite l'intelligence, celle-ci réagit à sa manière propre, d'après ses préformations et ses catégories ; cette cause n'est qu'une occasion pour elle d'entrer en activité et de produire ses idées, ou une matière qui sert de point d'application à ses schèmes et catégories. Il en est de même pour les sens ; quelle que soit la cause qui impressionne les organes, chaque sens répond conformément à sa loi, d'après l'énergie spécifique qui lui est propre. Nous ne percevons pas les objets extérieurs, mais seulement les réactions spécifiques de chacun de nos sens, réactions invariables, quels que soient les objets qui les provoquent.

Cette théorie est devenue classique, en dépit des assauts qui lui furent livrés.

(1) J. Muller : *Manuel de Physiologie,* tr. fr., 1851, t. I, p. 779.

II

Il se produisit d'abord quelques protestations isolées. Volkmann et Lotze reprochèrent à J. Müller d'avoir généralisé les faits au-delà des limites tracées par l'observation. « On ne connaît pas, objectait Lotze, d'ondes sonores qui auraient fait naître dans l'œil l'impression de la lumière, ou d'ondes lumineuses qui auraient produit des sons dans l'oreille. » Il déclarait qu'on peut interpréter ceux des faits qui sont établis, sans recourir à l'hypothèse des énergies spécifiques. Les excitants généraux ou inadéquats, comme une action électrique ou une cause mécanique, qui dans certaines conditions provoquent une réaction de l'organe sensoriel, n'obtiendraient leurs effets qu'en faisant naître l'excitant adéquat ou normal de cet organe. C'est ainsi qu'un choc sur le globe oculaire causerait un ébranlement qui se communiquerait à l'éther, qu'on suppose exister dans les « milieux de l'œil » ; or les vibrations de l'éther constituent le mouvement lumineux objectif, excitant adéquat de l'organe visuel : Le courant électrique produirait ses effets de la même manière, en déterminant les vibrations de l'éther intra-oculaire. Pour l'ouïe, les excitations inadéquates feraient apparaître l'impression du son, en provoquant des contractions musculaires et des vibrations de l'air de l'oreille, excitation secondaire qui est le stimulant naturel des nerfs auditifs. Pour le goût, l'électricité appliquée à la langue décomposerait les sécrétions qui représentent l'excitant propre du nerf gustatif. Après avoir ainsi tenté d'interpréter les faits, Lotze faisait observer que c'est d'ailleurs à la physiologie de discuter ces questions et que la psychologie doit se borner à combattre « la prédilection pour une mystérieuse activité psychique » qu'on attribue plus volontiers aux nerfs qu'à l'âme, à qui elle appartient. « Parler d'une substance du sens de la vue qui transforme tout mouvement possible, dont elle est atteinte, en impression de lumière, ce n'est pas exprimer des faits, mais donner un échantillon de la métaphysique physiologique (1). »

1. Hermann Lotze : *Métaphysique*, p. 527, n° 256.

Mais c'est en Angleterre, en 1859, que la véritable attaque a commencé avec George Lewes (1). Wundt devait la mener ensuite avec une vigueur infatigable.

Le travail de Lewes est surtout critique. Pourquoi admettre une énergie spécifique des nerfs et surtout une substance nerveuse spécifique? C'est là une hypothèse complètement en désaccord avec les données anatomiques : le cylindre-axe est le même partout. Le microscope révèle une composition uniforme dans le tissu de tous les nerfs; les variations n'y sont pas fondamentales, ni plus grandes que celles qu'on trouve dans les muscles et dans les os ; il en est de même pour les tissus des centres nerveux. L'hypothèse ne s'accorde pas davantage avec la physiologie. Les expériences de Paul Bert et de Vulpian auraient révélé la conduction indifférente des nerfs ; un nerf moteur serait capable, dans des conditions déterminées, de conduire les impressions sensorielles.

S'appuyant sur cette théorie de l'indifférente conductibilité des nerfs, Lewes résume ainsi l'interprétation physiologique qu'il propose : tous les muscles n'ont qu'une seule et même propriété, la « contractilité » ; de même les nerfs n'ont qu'une seule et même propriété, la « névrilité ». De l'identité de structure on peut conclure à l'identité des propriétés. Mais l'uniformité des propriétés d'un tissu n'exclut pas la variété de ses usages ou fonctions. Les propriétés de la soie sont les mêmes, que la soie se trouve sous la forme d'un ruban, d'un manteau, d'une ceinture ou d'une frange ; cependant les usages d'un ruban de soie, d'une ceinture ou d'une frange sont différents : ils dépendent des modifications dans l'arrangement des matériaux. Il en est de même des tissus des nerfs; quand ils entrent dans un arrangement anatomique tel que l'appareil optique, ils ne sauraient avoir les mêmes usages que dans l'appareil respiratoire, ni, quand ils se terminent dans un muscle, avoir le même usage que dans une glande. Ce principe d'interprétation doit s'appliquer à l'hypothèse de l'énergie spécifique. Chaque forme spéciale de sensation est l'expression d'un groupe

(1) G.-H. Lewes : *Physiology of common life*, c. VIII. Londres, 1860. — *Problems of life and Mind*, p. 135, Londres, 1874. — *L'hypothèse de l'énergie spécifique des nerfs*, in *Revue philosophique*, t. I, 1876.

spécial de conditions organiques. « En effet, une sensation particulière nécessite : 1° une distribution particulière des nerfs à la périphérie ; 2° un arrangement particulier des tissus par lequel la névrilité (du nerf) puisse recevoir une excitation venant du dehors ; 3° une distribution particulière dans les centres ; 4° une connexion particulière avec les organes moteurs ; en d'autres termes, la fonction ou l'usage d'un organe sensoriel sont déterminés par la structure de cet organe, en y comprenant ses connexions anatomiques, et non par les nerfs ou les centres nerveux seuls, et encore moins par l'une des deux substances, les nerfs ou les centres. »

Ainsi donc, d'après Lewes, chaque nerf a son mode de réaction spécifique, mais il dépend de ses conditions organiques : connexions particulières terminales à la périphérie et au centre.

Au fond, Lewes se borne à dire que ce n'est pas la substance nerveuse qui est spécifique, mais les connexions, et il n'explique que par des raisons insuffisantes que chaque nerf puisse transmettre plusieurs espèces d'impressions, les excitations inadéquates aussi bien que les excitations adéquates.

Après G.-H. Lewes, A. Horwicz a fait des objections analogues, qu'il serait inutile de rapporter (1).

III

Sans connaître les ouvrages de G.-H. Lewes et de A. Horwicz, W. Wundt avait été amené par ses recherches personnelles à concevoir des doutes sur la valeur de la théorie de J. Müller. La physiologie des centres nerveux et des organes sensoriels l'avait convaincu que cette hypothèse était insoutenable et qu'elle exerçait une influence nuisible sur les opinions théoriques récemment admises en physiologie nerveuse. Il a consigné ses doutes dans la première édition de ses *Éléments de Psychologie physiologique,* en 1873. Il les a repris et développés dans

(1) A. Horwicz : *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, t. I, p. 108. Halle, 1872.

la deuxième édition et les éditions successives. Il a précisé et condensé sa pensée dans son *Grundriss der Psychologie* (1).

La théorie de Wundt comprend une partie critique et une partie constructive.

Il combat l'énergie spécifique pour trois raisons :

1° D'abord, elle est incompatible avec la doctrine physiologique du développement des sens. D'après cette doctrine, en effet, les systèmes complexes des sens sont originaires de systèmes plus simples et plus homogènes ; il s'ensuit que les éléments physiologiques sensoriels ont dû subir des changements. Or, ces changements ne sont possibles que si les organes sont susceptibles d'être modifiés par l'action des excitants. Ce qui revient à dire que les organes sensoriels ne déterminent les qualités des sensations que secondairement, en raison des propriétés qu'ils ont acquises par les processus d'excitations qui se déroulent en eux. S'ils subissent ensuite, au cours du temps, des changements radicaux dus à la nature des excitants, ces changements n'auront été possibles qu'à la condition que les excitations physiologiques des organes mêmes aient varié jusqu'à un certain point avec la qualité des excitants. L'hypothèse de l'énergie spécifique, qui suppose que chaque élément sensoriel conserve invariablement sa fonction spécifique, exclut l'idée d'un développement des formes sensorielles inférieures et se trouve en contradiction directe avec la théorie de l'évolution des êtres organisés et de leurs fonctions.

2° De plus, le concept d'énergie spécifique est inconciliable avec ce fait que, pour plusieurs des sens, les éléments sensoriels distincts qui correspondent, d'après J. Müller, aux différentes qualités des sensations et servent à les expliquer, n'existent pas. C'est ainsi que d'un seul point de la rétine nous pouvons recevoir toutes les sensations possibles de lumière et de couleur. Les organes de l'odorat et du goût ne présentent pas dans leurs éléments sensoriels des formes nettement reconnaissables ; cependant une aire même limitée des surfaces sensorielles de ces deux sens, de l'odorat surtout, peut recevoir

(1) W. Wundt : *Grundzüge der physiologischer Psychologie*, 5 th. ed., t. I, c. VIII, 4. Dans la 2e édition traduite en français, t. I, c. VII, sect. 4. — *Grundriss der Psychologie*, 7 th. ed., 1905, c. I, § 6, n° 4.

une grande variété de sensations. Lorsque des sensations qualitativement différentes se produisent dans des éléments sensoriels différents, comme c'est le cas pour l'organe auditif, la structure de l'organe montre que ces différences qualitatives de la sensation ne sont pas dues à quelque propriété des fibres nerveuses, ni de tout autre élément sensoriel, mais à la manière même dont ces éléments sont arrangés. Les différentes fibres du nerf auditif seront donc excitées par les différentes vibrations tonales, parce que les différentes parties de la membrane basilaire sont accordées aux différents tons, et nullement parce qu'il existe quelque propriété originelle et inexplicable des fibres nerveuses de l'audition. Tout dépend de la connexion des seules fibres avec l'organe terminal.

Il convient d'entrer dans quelques détails. Helmholtz a accepté la thèse de J. Müller, spécialement dans ses théories de l'audition et de la vision (1). Il s'est efforcé d'échapper aux conclusions qu'on croyait pouvoir logiquement tirer de l'énergie spécifique, à savoir qu'il devrait exister autant d'espèces de fibres nerveuses que d'espèces de sensations. En effet, les modalités de l'impression sensorielle sont presque infinies. L'œil ne perçoit pas la lumière ou la couleur en général, mais telle nuance de lumière ou de couleur ; de même notre oreille ne perçoit pas le son en général, mais telle nuance de son. Peut-on recourir, pour expliquer ces différences qualitatives, à des énergies spécifiques des éléments sensoriels ?

L'œil perçoit un très grand nombre de modalités ; on a calculé que les artistes des mosaïques du Vatican distinguaient au moins 30.000 nuances. Faudra-t-il admettre que l'appareil visuel possède, en outre de la propriété générale de percevoir la lumière, 30.000 fibres pour en distinguer les modalités ? Ce serait puéril. Aussi les partisans de l'énergie spécifique n'ont-ils pas admis un nombre indéfini de fibres. D'après Helmholtz, qui accepte, en la modifiant, une hypothèse de Young, trois sortes de fibres, correspondant au rouge, au vert et au violet, seraient suffisantes pour tout expliquer et existeraient en réalité dans le nerf optique. Wundt lui oppose l'objection suivante.

(1) Helmholtz : *Physiologische Optik*, 2e éd., p. 233. — *Lehre von den Tonempfindungen*, 3e éd., p. 233.

Lorsqu'on fait tomber un rayon lumineux sur la plus petite surface de la rétine nécessaire à sa perception, la lumière perçue est toujours blanche ; or, la lumière blanche résultant de la fusion des diverses couleurs du spectre, il faudrait admettre que ce minimum d'élément nerveux contient les trois fibres : ce qui est inadmissible.

Les difficultés sont encore plus grandes, quand il s'agit de l'organe auditif. D'après Helmholtz, les vibrations sonores sont perçues par certaines extrémités nerveuses du limaçon aboutissant à l'organe de Corti. Or, les arcs de Corti, juxtaposés comme les poils de la main et formant une voûte, sont au nombre de 3.000. Il faut remarquer d'autre part que l'oreille perçoit sept octaves seulement. Si nous admettons que chaque arc de Corti ne vibre que pour un son, nous aurons 400 arcs de Corti pour chaque octave. Ce n'est pas tout. Prenons la zone tempérée, c'est-à-dire, celle dans laquelle le ut équivaut au ré^b (ce qui rigoureusement parlant est inexact) ; nous avons douze demi-tons, ce qui fait pour chaque demi-ton trente-trois arcs de Corti. Helmholtz pense que ces trente-trois arcs suffisent à rendre compte de toutes les nuances de son séparées par un intervalle de demi-ton. A quoi l'on objecte que l'oreille peut percevoir 1/64 de ton. Comme on le voit, la théorie de l'énergie spécifique entre dans le détail et livre bataille. Mais elle rencontre une objection capitale, c'est que l'organe de Corti ne joue pas le rôle important que lui attribue Helmholtz : les oiseaux en sont dépourvus.

Est-il admissible qu'il y ait autant de nerfs olfactifs et gustatifs que d'odeurs et de saveurs, dont le nombre est illimité? Même en réduisant les saveurs à quatre saveurs fondamentales : le doux, l'amer, le salé et l'acide, devra-t-on admettre quatre espèces de nerfs pour les percevoir? Les odeurs sont encore plus variées : ne serait-ce pas absurde de supposer un nerf spécifique pour assurer la perception de chaque odeur?

Enfin, d'après la théorie, la peau devrait posséder au moins trois sortes de nerfs : des nerfs de pression, de chaleur et de froid. Or l'examen anatomique ne nous fournit à ce sujet, aucune donnée.

Telles sont les objections de Wundt contre Helmholtz. Ce

dernier a d'ailleurs modifié le principe de Müller ; dans sa dernière exposition, il reconnaît l'indifférente conductibilité des nerfs et fait résider la spécificité dans les éléments de l'organe périphérique (cônes et bâtonnets de la rétine) ou dans les cellules des centres cérébraux.

3° Enfin, Wundt dénie toute énergie spécifique originelle aux nerfs sensoriels et aux éléments centraux pour cette dernière raison que l'excitation directe de ces organes ne peut provoquer aucune sensation, si l'appareil périphérique n'est pas soumis durant un intervalle de temps suffisant aux excitations adéquates, ou s'il n'a pas été soumis à ces excitations dans une période antérieure. Les aveugles-nés et les sourds de naissance sont absolument privés de toute sensation quelconque de lumière ou de son, même lorsque les nerfs sensoriels et les centres demeurent intacts. Les individus, au contraire, qui sont devenus aveugles ou sourds à un certain âge, à sept ans par exemple, conservent les sensations de lumière et de son, sous forme de rêves, d'hallucinations ou d'images de souvenir ; il suffit, à cet effet, que le cerveau soit actionné par les formes ordinaires de l'excitation centrale automatique.

La thèse que Wundt vient de combattre se plaçait à un point de vue subjectif : il y a une certaine substance nerveuse ou certaines propriétés nerveuses qui rendent compte de la diversité qualitative des sensations. Celle qu'il propose se place à un point de vue objectif.

Wundt suppose, avec la théorie cinétique, que tous les objets se ramènent au mouvement. Or, les mouvements sont très différents entre eux : ils sont des mouvements de *quelque chose,* d'un substratum matériel (éther, air, corps solide, muscles, etc.); de plus, ils ne sont pas de même *forme,* ils sont périodiques ou non périodiques, réguliers ou irréguliers; enfin, ils n'ont pas la même *vitesse.* En combinant tout cela, nous obtiendrons des différences et des spécifications que nous ne trouvions pas subjectivement. La nouvelle hypothèse peut se formuler ainsi : les différences qualitatives entre les sensations doivent être cherchées originairement, non dans la différence

des éléments nerveux sensoriels, mais dans la différence des événements physiques extérieurs. Quant à l'organe sensoriel, c'est très simple : il n'a qu'à s'adapter.

Cette explication n'est qu'un cas particulier de la thèse : la fonction crée l'organe. D'après l'évolution, ce qui existe à l'origine c'est un protoplasma homogène; alors, point d'énergie spécifique. Vient un moment où se produit un système nerveux : alors, probablement, certaines parties de ce système ont mieux réagi que d'autres à certaines excitations, l'habitude est survenue qui a plus profondément enregistré ce caractère dans l'organisme, l'hérédité enfin a transmis ce caractère en le perfectionnant. On ne peut pas nier qu'aujourd'hui « les diverses provinces du système nerveux se divisent en diverses fonctions » ; seulement ces différences locales n'ont pas de valeur originelle : elles proviennent uniquement de l'adaptation des organes des sens aux excitations des agents physiques. Il peut cependant résulter de cette adaptation qu'un autre excitant que celui qui l'a effectuée, qu'un excitant inadéquat par conséquent, provoque la sensation qui correspond à l'excitant adéquat.

D'après la thèse de Wundt, il ressort, semble-t-il, que l'énergie spécifique du système nerveux serait aujourd'hui réelle, qu'elle ne serait pas innée, ou, si l'on veut, quelle serait innée chez l'individu, mais acquise par l'espèce, au cours de l'évolution. Nous revenons aux idées innées et aux formes *a priori* de J. Müller. Kant disait : il y a des formes *a priori*, antérieures à l'expérience elle-même. L'évolutionniste peut dire : oui, c'est vrai aujourd'hui, mais il n'en a pas toujours été ainsi ; c'est vrai de l'état adulte, mais non de l'état embryonnaire. Il pourrait admettre la théorie kantienne en ce qui regarde l'individu, mais il la rejetterait en ce qui concerne l'espèce.

Il y a bien cependant une différence entre la thèse de l'énergie spécifique, propriété originaire de l'organisation interne du nerf ou du groupe nerveux, et la thèse de l'énergie fonctionnelle, résultat de l'adaptation des processus sensoriels. Dans la première, les sensations, selon l'expression de Helmholtz, sont de purs symboles ; elles ne correspondent au monde exté-

rieur qu'à la manière dont la description de la couleur faite à un aveugle ressemble à la couleur. C'est le renversement de toute connaissance objective ; nous sommes réduits à interpréter des signes. J. Müller et Helmholtz n'ont pas caché ces conséquences subjectivistes, ils les ont eux-mêmes expressément déduites. Dans la seconde thèse, toutes les propriétés et particularités des appareils sensoriels sont originaires de leur adaptation aux excitants extérieurs ; leurs spécificités fonctionnelles sont dues à ces excitants : l'organe s'est modelé sur l'objet.

Toutefois, malgré ces différences, les deux thèses s'accordent sur un point capital : dans l'une comme dans l'autre, les sensations ne sauraient être que des signaux. On dira sans doute que, d'un côté, la sensation consiste dans la prise de possession par la conscience d'un état ou d'une qualité des organes, tandis que, de l'autre, elle consiste, au contraire, dans la prise de possession d'un état ou d'une qualité appartenant à l'objet ; Wundt n'a-t-il pas adopté le point de vue objectif à la place du point de vue subjectif qui était celui de J. Müller et de Helmholtz ? Mais qu'on le remarque bien : Wundt a choisi entre les différentes hypothèses de la physique la théorie cinétique, d'après laquelle toutes les réalités de la nature se ramènent au mouvement. Or, quelle ressemblance peut-on imaginer entre des vibrations de l'éther et la couleur, des vibrations de l'air et le son, les vibrations moléculaires et la chaleur, etc. ? Quel rapport existe-t-il entre des ondes et les qualités sensorielles ? Au fond, tous les mouvements, en dépit de leurs différences accidentelles, sont de même nature : ils sont des déplacements. Où donc trouver les excitants spécifiques sous l'action desquels s'adapteront spécifiquement les organes des sens et auxquels correspondront les diverses qualités des sensations ? La sensation, dans cette hypothèse, ne peut être qu'un signal et la perception qu'une interprétation ou traduction subjective : on perçoit comme teinte ou sonorité ce qui ne serait en réalité qu'un changement spatial.

IV

Telle est la thèse de l'énergie spécifique d'après J. Müller et Helmholtz, ses deux principaux représentants : l'un est le fondateur de la physiologie moderne en Allemagne, et l'autre, disciple du premier, est aussi un grand physiologiste. Adoptée par de nombreux savants, elle a joui pendant longtemps d'un prestige intangible, malgré les attaques de G. Lewes et W. Wundt, deux adversaires redoutables, à qui les progrès de la physiologie ont finalement donné raison sur un point essentiel : la substitution de la spécificité fonctionnelle des appareils sensoriels à leur spécificité anatomique.

Le moment est venu de reprendre la question pour notre propre compte. Commençons par contrôler l'existence des faits ; cet examen s'impose d'autant plus que les expériences sur lesquelles s'appuie la doctrine de l'énergie spécifique ont été contestées.

Wundt déclare, en effet, que les phénomènes invoqués n'ont pas la généralité qu'on leur attribue. D'après lui, si des excitants inadéquats, en agissant sur des éléments sensoriels, peuvent provoquer des sensations, cela n'est vrai ni de tous les excitants, ni de tous les éléments sensoriels. C'est ainsi que le chaud et le froid ne produisent aucune sensation cutanée de pression, ni aucune des sensations des organes spéciaux ; les excitations chimiques et électriques ne produisent des sensations de lumière que sur la rétine, elles ne donnent rien sur le nerf optique ; et finalement les excitations mécaniques et électriques n'amènent aucune sensation de goût ni d'odorat. Quand un courant électrique cause une désintégration chimique, il peut arriver qu'il s'éveille de telles sensations, mais ce résultat est produit par l'excitant chimique adéquat. Telles sont les restrictions de Wundt.

D'autres, ce sont des philosophes pour la plupart, nient l'existence de toute sensation qui serait provoquée par un excitant inadéquat. C'est le cas de M. Bergson.

Nous croyons cependant qu'il est difficile de nier les faits

suivants, sur l'existence desquels les physiologistes paraissent s'accorder. Ils résultent d'expériences d'excitation inadéquate sur les sens de la vue, de l'ouïe, du goût, de la pression, du chaud et du froid.

Prenons d'abord le sens de la vue. Tout le monde peut réaliser l'expérience qui suit. Après avoir fermé les paupières, exercez avec une pointe mousse une pression dans l'angle interne du globe oculaire : vous obtiendrez une sensation colorée. Si, en pressant, vous imprimez un mouvement à l'œil, la tache lumineuse se déplace en sens inverse de la pression ; quand la pression s'exerce de haut en bas, le phosphène remonte, il descend au contraire quand la pression s'exerce de bas en haut. L'organe visuel réagit donc sous l'action d'une cause mécanique comme sous l'influence de la lumière et de la couleur ; il réagit spécifiquement par une sensation visuelle.

Il en est de même de l'organe auditif. Une pression produite sur le nerf acoustique fait naître une sensation de son, non sans doute chez tous les individus, mais chez un certain nombre, dans une proportion de 8 à 10 %, selon les expériences.

Les réactions spécifiques du goût à l'action mécanique ne sont pas moins nettes. Dans certaines opérations sur l'oreille moyenne, on peut atteindre directement la corde du tympan, sans mettre en cause l'organe périphérique. Or, la corde du tympan comprenant des fibres gustatives, on peut exciter mécaniquement ces dernières ; l'excitation des fibres gustatives se transmet aux centres corticaux, et la conscience perçoit une sensation de saveur.

Depuis l'introduction des excitants punctiformes dans les expériences de psychologie, la peau est considérée comme une mosaïque de points sensoriels, affectés les uns aux sensations de pression, les autres aux sensations de chaud et les autres aux sensations de froid. Ces points, répandus sur la surface cutanée et dans les muqueuses, même dans celles des organes sensoriels dits spéciaux, constitueraient autant d'organes des sens, anatomiquement constants et à réactions spécifiques. En appuyant légèrement sur la peau avec la pointe d'un cheveu, dont on a déterminé à la balance la valeur de pression et au microscope la grandeur de section, on provoque des sensations

de pression sur les points de pression, des sensations de chaud sur les points chauds et des sensations de froid sur les points froids. Si l'on appuie un crayon chauffé sur un point froid, on obtient une sensation de froid, et si l'on appuie le crayon refroidi sur un point chaud, on éveille une sensation de chaleur.

On arrive aux mêmes résultats, si, au lieu d'employer l'excitation mécanique, on se sert de l'excitation électrique. Suivant les organes auxquels elle est appliquée, l'électricité fait apparaître, comme la pression, des sensations de lumière, de son, de goût, de contact, de chaud et de froid. Dans ces expériences, la même cause agissant sur des appareils sensoriels différents amène des sensations différentes, et des causes différentes agissant sur le même appareil sensoriel provoquent une sensation unique ; la spécificité des sensations y provient non des excitants, mais des organes des sens.

Ces faits, qu'il faut du reste se garder de généraliser, paraissent aujourd'hui établis ; et peut-être ne les a-t-on contestés que parce qu'ils sont difficilement conciliables avec telle théorie que l'on s'est faite de la perception ou du système nerveux. Ce n'est pas une raison pour les rejeter.

On sait que pour M. Bergson le cerveau est un instrument d'action, et d'action seulement ; qu'il n'est ni cause, ni condition de la perception, qu'il n'y a nulle part en lui des organes de sensation, que la perception pure est un acte de l'esprit se posant directement sur la matière et faisant partie de la matière, en un mot, qu'elle est en dehors du corps. Si cette théorie sur le rôle du corps dans la perception était vraie, les faits rapportés seraient nécessairement faux ; mais si les faits sont vrais, la théorie sera nécessairement fausse : deux choses contradictoires ne peuvent être vraies en même temps ; si l'une est vraie, l'autre est fausse ; or les faits et la théorie sont ici contradictoires.

M. Bergson a donc nié les faits. A ses yeux, l'excitation inadéquate comprend des *composantes* diverses, répondant objectivement à des sensations de différents genres ; en d'autres termes, l'excitation inadéquate contiendrait ou produirait les excitations adéquates ; le rôle de chaque sens serait simple-

ment d'extraire du tout la composante qui l'intéresse ; « ce seraient bien alors les mêmes excitations qui donneraient les mêmes sensations, et des excitations diverses qui provoqueraient des sensations différentes ». L'excitation mécanique, d'après cette explication, devrait donc comprendre de la lumière, du son, des substances sapides, des chocs, du chaud et du froid ; et de même l'excitation électrique. L'électrisation de l'œil déterminant une modification de l'équilibre électrique dans cet organe, ce serait de la lumière objective que percevrait le nerf optique. L'électrisation de la langue occasionnerait des modifications chimiques, qui sont précisément ce que nous appelons dans tous les cas des saveurs (1).

Il est facile de montrer la fragilité de cette explication, renouvelée en partie de Lewes et de Wundt. C'est à dessein que nous n'avons pas mentionné, parmi les faits qui nous ont paru certains, l'expérience de l'électrisation de la langue ; l'explication donnée est plausible. Mais comment rendre compte de cette autre expérience, choisie intentionnellement, dans laquelle une cause mécanique ou un courant électrique agissant directement sur les fibres gustatives de la corde du tympan font apparaître dans la conscience une sensation de saveur ? Si l'on disait que ces fibres centripètes extraient de l'excitation une modification chimique sapide, on ne saurait pris au sérieux par aucun physiologiste. Quand le nerf acoustique directement excité par une pression amène une sensation auditive, dira-t-on qu'il a extrait de cette excitation la composante sonore ? Et quand l'excitation de la rétine et des points de pression, de froid et de chaud, par un choc extérieur ou par un courant électrique, donnera naissance à des sensations qualitativement différentes, dira-t on que chacun de ces organes a extrait de cette excitation sa composante propre ? Poser ces questions, n'est-ce pas les résoudre ?

Les faits d'excitation inadéquate existent. Il ne suffit pas de dire avec Fr. Jodl que ce sont des anomalies (2). Ils sont trop nombreux, ils doivent avoir quelque signification, qu'il con-

(1) H. Bergson : *Matière et Mémoire*, p. 42.

(2) F. Jodl : *Lehrbuch der Psychologie*, 2e éd., 1er vol., 2e partie, c. iv. 19, p. 216.

vient de rechercher. Écartons tout d'abord l'idée que les sensations produites dans ces expériences ne seraient pas des sensations, mais des images ; car ces représentations ont pour la conscience tous les caractères de la perception. Le phosphène, par exemple, peut parcourir toute la gamme des couleurs, il reproduit les contours de l'excitant mécanique, apparaissant arrondi, carré ou triangulaire suivant que la pointe qui exerce la pression est ronde, carrée ou triangulaire ; il se localise et se déplace en sens inverse de la direction de la pression, etc.

Comment s'expliquent ces sensations et d'où vient en général la spécificité des sensations ?

Avec G. Lewes et W. Wundt, on doit conclure contre J. Müller qu'il n'y a pas de substance nerveuse spécifiquement visuelle, spécifiquement auditive, etc. Pour l'histologiste, le cylindre-axe est le même partout, qu'il s'agisse de l'organe périphérique, du nerf ou du centre cortical.

Mais si le tissu nerveux ne présente pas des différences anatomiques spécifiques, il est, au point de vue fonctionnel, hautement différencié et spécialisé ; il sert à des usages différents, suivant l'arrangement anatomique dans lequel il entre. La diversité des fonctions sensorielles dépend de la diversité des groupements des conditions organiques. Chaque fonction spéciale comprend une distribution particulière des nerfs à la périphérie, une certaine disposition du tissu nerveux pour recevoir les excitations, une distribution spéciale dans les centres, enfin une connexion propre avec les organes moteurs. S'il est vrai, comme le prétendent les physiologistes, que le nerf lui-même est un conducteur indifférent, la différenciation est au moins manifeste dans les organes périphériques et dans les régions corticales.

Quelle est l'origine de la différenciation des appareils sensoriels et par conséquent de leur spécificité fonctionnelle ? Wundt l'a cherchée dans la différence des excitants, dont l'action sur le système nerveux au cours de l'évolution a créé des adaptations spéciales ; l'excitation a produit l'organe. Wundt a raison de faire une grande part aux agents physiques dans la spécification des fonctions sensorielles ; mais la théorie qu'il adopte à leur sujet rend malheureusement impossible son explica-

tion. Raisonnons dans l'hypothèse cinétique, où les objets qui agissent sur nos sens se ramènent à de simples mouvements ou déplacements de particules matérielles. La doctrine de l'évolution exige que le système nerveux, en s'adaptant progressivement au monde extérieur, se modèle rigoureusement sur lui, se laisse façonner par lui et ne possède d'autres dispositions que celles qu'il en a reçues ; l'adaptation de l'interne à l'externe, pour parler comme Spencer, c'est le modelage absolu de l'interne sur l'externe, et par conséquent de l'appareil sensoriel sur son excitant physique. Dans ces conditions, les organes des sens nous donneraient bien la possibilité de nous représenter les modalités du monde extérieur, mais rien que ses modalités ; ils ne sauraient jamais, quels que soient les progrès de l'évolution, nous permettre de percevoir le monde plus riche et plus complexe qu'il n'est en lui-même : la richesse de la perception ne pourrait dépasser la richesse des excitants ; ce serait contraire à l'idée même d'évolution et d'adaptation, d'après laquelle l'identité de nature dans les excitents doit déterminer la même identité dans les sensations. Or, il est de fait que la représentation dépasse en richesse l'excitant, tel du moins que le conçoit la théorie cinétique. Nos sens rompent la monotonie des mouvements et, comme autant de fées, métamorphosent ce qui n'est que déplacement de particules matérielles en couleurs, sons, résistances, odeurs, saveurs, impressions de chaud et de froid ; à l'unité des forces physiques, ils substituent la pluralité des qualités conscientielles ; à l'identité, la variété, la beauté, l'ordre et la hiérarchie. La doctrine de l'identité foncière des excitants est radicalement incompatible avec l'évolution et l'adaptation d'appareils sensoriels, si différenciés et si riches en sensations de toute espèce. Comment la spécificité des sensations pourrait-elle provenir de l'identité de leurs excitants ?

L'hypothèse imaginée par Wundt pour expliquer la diversité spécifique des fonctions sensorielles par l'adaptation des organes au mouvement revient à la gageure de faire sortir l'hétérogène de l'homogène, la qualité de la quantité.

L'évolution ne pourrait-elle pas expliquer l'adaptation des appareils sensoriels, si, renonçant à la théorie cinétique, nous

nous contentions d'admettre avec la science les *équivalences* des forces physiques? Ces équivalences, d'ordre *quantitatif*, ne sont nullement incompatibles avec la diversité des propriétés ou qualités de la nature. L'univers physique pourrait alors être plus riche, plus varié et plus complexe que l'univers de nos perceptions. Dans ce cas, l'hétérogénéité des excitants engendrerait l'hétérogénéité des organes et des fonctions : l'adaptation de l'interne à l'externe s'accomplirait selon les lois ordinaires ; elle serait conforme à l'évolution.

Sans doute ; mais c'est l'évolution même qui est en défaut : aucune observation scientifique ne nous autorise à supposer qu'un excitant spécifique ait pu créer un organe proprement dit. Les circonstances expliquent des modifications d'organes, des perfectionnements, des adaptations ou variations accidentelles ; mais elles ne créent nulle part, dans la nature, des organes spécifiques, à fonctions spécifiques. L'évolution ne peut légitimement signifier qu'un développement des propriétés constitutives des êtres, mais jamais la production même de ces propriétés : autre chose est un développement, autre chose une création.

Pour expliquer l'apparition des organes sensoriels, il faut de toute nécessité faire intervenir d'autres facteurs que les excitants et donner de l'évolution une interprétation qui s'accorde mieux avec la science.

La spécificité fonctionnelle des organes des sens n'est pas contestable. Il n'est pas douteux non plus qu'on ne saurait l'expliquer par la spécificité anatomique. N'y aurait-il pas dans les appareils sensoriels une spécificité d'un autre genre que celle qui provient de la matière? Car la spécificité de l'agir suppose nécessairement celle de l'être. Rappelons-nous que la sensation est une fonction psychologique et une fonction de connaissance. Les organes sensoriels tirent leurs caractères spécifiques de leurs fonctions. L'individu qui est doté de ces organes n'est pas un être biologique quelconque, mais un être biologique conscient, ayant des besoins essentiels à satisfaire et des fonctions nécessaires à remplir, avec l'aide ou l'intervention d'un certain degré de conscience. Les conditions d'existence de l'animal diffèrent de celles de la plante et exigent la

sensation, qui l'avertisse des avantages que lui offre le milieu et des dangers qui l'y menacent. Or, le développement des activités psychologiques coïncide avec le développement des organes nécessaires à ces activités. En un sens, il le précède même et en est la raison. En effet, l'être vivant est déjà différencié dans l'œuf. Le point de départ de son développement, contrairement à l'hypothèse évolutionniste, n'est pas l'homogène; si haut qu'on puisse remonter, le germe présente une organisation ou synthèse d'éléments divers, qui ne tarde pas à se manifester visiblement comme une hiérarchie : la vie est essentiellement hétérogénéité, coordination et subordination. Ces caractères vont s'accusant de plus en plus, au cours du développement embryonnaire et même après, par l'apparition et la formation successives des organes nécessaires à la conservation de l'individu et à l'exercice de ses fonctions. Or, la différenciation ne s'accomplit pas au hasard des circonstances et des conditions extérieures, mais d'après une loi interne, propre au vivant. Depuis le premier instant, l'individu ne cesse d'évoluer suivant une formule unique, il réalise un plan tracé, il obéit à une direction définie ; cette formule, ce plan et cette direction rappellent l'*idée directrice* de Cl. Bernard et s'expliquent par la *forme* (μορφή) ou l'*âme* (ψυχή) d'Aristote. Pour nous, péripatéticiens, le développement des êtres organisés s'accomplit sous la loi de l'âme, d'après la loi de l'âme ; l'âme, en effet, est essentiellement idée de développement et plan d'évolution (εἶδος), mais idée réifiée et plan immanent (ἐντελέχεια). La loi de l'âme est multiple ; cette multiplicité est plus ou moins grande et comprend une hiérarchie de propriétés et de fonctions plus ou moins élevées, selon qu'il s'agit de la vie végétale, de la vie animale ou de la vie humaine. La différenciation des organes des sens s'expliquera comme la différenciation de l'organisme : par un plan interne. Ce plan secondaire, enveloppé dans le plan général, comprend les finalités et les fonctions de l'ordre sensoriel ; c'est lui qui entraînera et dirigera la différenciation et le développement des organes appropriés. La fonction sensorielle, en tant qu'elle a son principe dans l'âme, est la raison d'être de l'organisation des appareils sensoriels.

Que ceux de nos lecteurs qui ne sont pas au courant de la philosophie aristotélicienne veuillent bien observer que l'âme ou la forme n'est pas la cause efficiente de l'organisation : ce rôle appartient seulement aux forces physico-chimiques. Elle est l'art interne qui dirige tout le travail. Nous aurons à revenir sur ce sujet dans le prochain article.

Cette origine de la différenciation et de l'adaptation des organes des sens une fois admise, on ne saurait donner trop d'importance à l'excitation pour assurer leur fonctionnement. Tout organe est adapté à son excitant propre et ne réagit normalement qu'à son excitant propre. Comme dit Lotze, la musique n'affecte pas mes yeux, ni la peinture mon oreille. Il y a cependant des cas où les organes des sens répondent par leurs sensations spécifiques à des excitations impropres ou inadéquates. Ces exceptions ne font que mettre en lumière la valeur de l'excitant propre et adéquat. En effet, pour qu'un appareil sensoriel réagisse à un autre excitant que le sien propre, il faut qu'au préalable il ait réagi pendant une période de temps assez longue à ce dernier. Ainsi l'excitation directe du nerf optique chez ceux qui sont aveugles de naissance ou qui ont perdu l'œil dans les premières années, avant l'âge de cinq ou six ans, ne produit pas d'impression de lumière. Chez les sujets, au contraire, qui sont devenus aveugles après cet âge, l'excitation fait apparaître ces impressions. L'excitation spécifique joue donc un rôle capital dans le développement physiologique des organes des sens. Quant aux sensations provoquées par les excitants non spécifiques, elles s'expliquent par la spécificité des organes sensoriels et par l'habitude de leurs réactions aux excitations propres. L'appareil visuel, par exemple, ne pouvant réagir, à cause de sa spécificité, que par une sensation de lumière et ayant l'habitude de ces réactions, continue à réagir sous cette forme, même quand il est accidentellement excité par une pression.

Somme toute, l'énergie spécifique des appareils sensoriels a une double origine : la spécificité de la fonction psychique et celle de l'objet; la première est interne et la seconde externe.

L'organisme se différencie en autant d'organes des sens qu'il y a de fonctions sensorielles à remplir ; ces fonctions répondent aux perfections et aux finalités comprises dans le plan de réalisation de l'âme sensitive.

Les objets, qui à titre d'excitants contribuent efficacement au développement fonctionnel des organes et influent, par conséquent, comme des causes efficientes, sur leur organisation ou constitution interne, sont, sous un autre rapport, des *objets à percevoir* et les termes mêmes des adaptations sensorielles. A ce dernier titre, ils spécifient, de l'extérieur, comme des causes finales, les organes des sens ; ces derniers, d'abord passifs, ne peuvent réagir qu'après avoir reçu l'excitation spécifique des objets. La spécification prise du côté objectif entre même dans la définition de l'organe considéré comme organe de sensation, c'est-à-dire dans sa fonction de connaissance sensorielle. Les notions d'objet et de sujet sont, en effet, corrélatives, et l'on sait que la définition d'un corrélatif fait partie de la définition de l'autre. C'est ainsi que l'appareil sensoriel est dénommé visuel ou auditif suivant sa fonction et son objet ; il ne se comprend même que par rapport à cet objet, qui est à la fois le principe et le terme de son action.

La sensation apparaît comme l'acte commun du sensible et du sens, et la distinction péripatéticienne des puissances de l'âme d'après l'objet et d'après l'opération du sujet se vérifie à propos des sens : « *Genera potentiarum animæ distinguuntur dupliciter, uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti sive ex parte modi agendi* (1). »

Nous aurons à déterminer la nature des *sens* et à préciser le rapport qui existe entre l'organe et la fonction. Nous le ferons à propos de la prétendue transformation de l'impression organique en sensation, qui est la deuxième étape du processus classique de la perception du monde extérieur.

E. Peillaube,
Professeur de Psychologie à l'Institut Catholique de Paris.

(1) Qq. disp. q. X., *de Veritate*, a. 2, ad 1.

LA THÉORIE DE LA MÉMOIRE

CHEZ SAINT AUGUSTIN

Saint Augustin appartient à l'histoire de la philosophie, non pas seulement comme théologien profond, comme docteur de la grâce, mais comme psychologue pénétrant et subtil. Il a été étudié à ce titre par M. Ferraz, dans un bon livre, précis et solide, qui n'est pas à refaire (1). Nous voudrions ici reprendre et étudier à part sa théorie psychologique la plus caractéristique, celle de la mémoire.

Le problème de la mémoire tient, dans la psychologie de saint Augustin, la même place que le problème de la prédestination et du libre arbitre dans sa philosophie, une place prépondérante, pour ne pas dire exorbitante, excessive. Saint Augustin, dit M. Ferraz, rapporte tout à la mémoire, comme Malebranche rapporte tout à l'imagination, et Adam Smith à la sympathie. Le mot mémoire n'a pas, pour lui, non plus que pour les anciens en général, exactement le même sens que pour nous ; il désigne la vie intérieure tout entière, la conscience, et non pas seulement la connaissance du passé. « Les anciens, dit Plotin, semblent avoir appelé mémoire et réminiscence (μνήμη, ἀνάμνησις) l'*acte par lequel l'esprit pense aux choses qu'il possède :* c'est là une espèce de mémoire tout à fait indépendante du temps (2). » Par suite, la mémoire « n'est pas seulement le *dépôt,* mais la *source,* de nos connaissances », elle est « la faculté d'où tout part et où tout aboutit ».

Cette conception un peu étrange de la mémoire, et qui tend à en exagérer le rôle et la portée, ne s'explique pas seulement

(1) *La Psychologie de saint Augustin,* Paris, 1862.
(2) *Ennéades,* IV, 3 in Ferraz, *ouv. cité,* ch. VII, *de la Mémoire.*

par la tradition philosophique que suit saint Augustin, tradition qui va de Plotin à Aristote et à Platon, elle répond encore si bien au tour d'esprit, au tempérament du philosophe, qu'on pourrait croire qu'elle en dérive. Il est des hommes qui vivent dans le passé ; ce sont ceux qui vivent par la pensée, d'une vie intérieure, où les événements ne trouvent place qu'après qu'ils se sont convertis en idées, en matière à réflexion. Saint Augustin est de ces hommes ; il a créé et représente seul, dans la littérature antique, le genre « Confessions » ou « Mémoires » ; ce trait est significatif. Et, s'il se livre avec tant de complaisance à l'évocation du passé, s'il y trouve tant de charme, il ne s'intéresse pas moins à cette évocation elle-même, il en fait l'objet spécial de son étude, il l'analyse, il la définit, il intercale dans ses « Confessions » un vrai traité de la mémoire. Ce traité, qui est lui-même une digression dans son ouvrage capital, ou du moins le plus célèbre, il le complète par des digressions sur le même sujet en d'autres ouvrages, le *de Musica*, le *de Trinitate*.

La façon dont il pose et situe le problème de la mémoire dans les *Confessions* est elle-même caractéristique. Il demande comment nous connaissons Dieu. Ce n'est point, dit-il, en interrogeant l'univers, en consultant nos sens, mais en rentrant en nous mêmes, en pénétrant dans les profondeurs de notre âme, « là où est enfermé tout ce que nous pensons », c'est-à-dire dans notre mémoire, et il ajoute en propres termes : « la mémoire contient Dieu (1). »

Elle contient Dieu par la raison qu'elle contient toutes choses. Elle est, comme la conscience qu'elle prolonge, coextensive à la pensée ; elle est le dépôt qui recueille toute connaissance passée et la source d'où jaillit toute connaissance nouvelle ; quel que soit l'objet de la pensée, Dieu, le monde ou l'âme, il trouve place dans la mémoire.

Personne ne s'est élevé à une conception plus vaste, plus compréhensive de la mémoire que saint Augustin ; personne non plus n'a su mieux la diviser en ses différents domaines, parcourir et décrire en leur détail chacun d'eux. Par là même

(1) *Confessions*, X. *Ibi reconditum est quicquid cogitamus*, c. VIII. — *Deum quoque continet memoria*, c. XXV.

qu'elle a un triple objet, Dieu, le monde et l'âme, la mémoire revêt trois formes : intellectuelle ou rationnelle, sensible et affective, la mémoire affective, qu'on pourrait appeler encore strictement psychologique, étant celle qui se rapporte aux états d'âme, plus particulièrement aux sentiments. Passons en revue ces différentes mémoires, en nous appliquant à saisir tout ensemble leurs différences et leurs rapports.

*
* *

La mémoire est le trésor qui renferme toutes les images ou idées, qui les tient à la disposition de l'esprit, bien plus, qui les lui présente en ordre et classées. C'est la particularité des images du souvenir de s'offrir d'elles-mêmes à nous ; nous les reconnaissons, nous les écartons ou les accueillons ; mais nous n'avons pas, pour ainsi dire, la peine de les chercher; elles se groupent et se rangent d'elles-mêmes dans le magasin de la mémoire, selon les sens dont elles relèvent.

Il y a autant de souvenirs ou d'images sensibles que de sens. Si on donne à ces images ou souvenirs le nom d'*espèces*, on distinguera des espèces visuelles, auditives, olfactives, tactiles, etc. Ces espèces ont chacune leur siège, elles occupent des compartiments distincts de l'esprit, elles sont comme cachées en des replis ou des retraites déterminées, d'où elles sortent à l'appel de la volonté. Ces espèces. — au double sens du mot *species*, représentations des choses et représentations distinctes pour des choses distinctes, *images* et *classes*, — jouissent de la double propriété d'être évocables à volonté, en l'absence de leurs objets, et d'être évocables à tour de rôle, les images visuelles, lorsqu'elles sont appelées dans le champ de la mémoire, en excluant toutes autres images, auditives, tactiles, etc., et inversement. Ainsi,

« lorsque je suis dans l'obscurité et le silence, dit saint Augustin, je retire, si je veux, des couleurs de ma mémoire et distingue le noir d'avec le blanc et ainsi toutes les autres couleurs qu'il me plaît, sans que les sons se jettent à la traverse ni me viennent troubler, lorsque je considère ce que j'ai appris par la vue; et néanmoins ces sons sont aussi dans ma mémoire et comme cachés dans d'autres replis, puis-

que, si je veux qu'ils se présentent à moi, ils se présentent aussitôt. Et d'autre part, encore que je ne remue pas la langue et que je ne fasse aucune action de la gorge, je chante autant qu'il me plaît, sans que ces images des couleurs qui sont aussi dans ma mémoire viennent non plus se jeter à la traverse ni m'interrompre, lorsque j'en tire cet autre trésor qui était entré dans mes oreilles. Et je me souviens en la même sorte quand il me plaît de toutes les autres choses qui m'ont été apportées par les autres sens et placées dans ma mémoire (1). »

Saint Augustin pose donc le principe fécond de la spécificité et de l'indépendance relative des mémoires, fondée sur la spécificité des sensations, d'où l'on a tiré de nos jours cette conséquence, plus ou moins juste, qu'il n'y a pas *une* mémoire, mais *des* mémoires et que les esprits se distinguent les uns des autres par la nature de leurs images prédominantes (types visuel, auditif, moteur de Charcot). Mais, s'il admet des mémoires spéciales et s'applique, comme nous verrons, à marquer les caractères propres, à saisir l'originalité de chacune, il ne brise pas pour cela l'unité de la mémoire, il conçoit les mémoires spéciales comme allant se perdre dans l'abîme de la mémoire totale, ou plutôt comme en sortant et y rentrant.

Ma mémoire, prise dans sa totalité, c'est mon *expérience* passée, au sens le plus large du mot, externe et interne, tout ce que j'en ai retenu, tout ce que j'en sais présentement, et tout ce que j'en peux retrouver par la suite, c'est ma représentation du « ciel, de la terre, de la mer et de tout ce que j'y ai pu remarquer », en un mot, du monde sensible; c'est encore la représentation de mes états passés, des actions que j'ai accomplies, des sentiments que j'ai éprouvés ; c'est, s'ajoutant à mon expérience propre, tout ce qui me vient de l'expérience des autres, tout ce que j'ai appris d'eux ; c'est enfin tout ce que j'imagine, car je n'imagine par exemple l'avenir que d'après le passé, et à l'aide d'éléments empruntés au souvenir. Ma mémoire a donc une portée universelle ou plutôt infinie, soit que je considère dans leur ensemble les choses qu'elle embrasse, soit que je considère dans leur variété inépuisable le détail que ces choses enveloppent.

(1) *Conf.*, X, c. VIII, trad. D'ARNAULD D'ANDILLY.

Si par son objet la mémoire est universelle, par son lien intime avec le sujet, elle ne laisse pas d'être personnelle. Elle ne m'appartient pas seulement en propre, elle n'est pas seulement *mienne*, elle constitue mon être, elle est *moi*. Suffit-il même de dire qu'elle est le *moi?* Non, car le mot moi désigne surtout, sinon uniquement, le moi conscient, et il y a, caché dans les profondeurs de la mémoire, un moi qui s'ignore. La mémoire contient tout mon être, y compris l'être impénétrable que je suis à moi-même. Elle est en moi, elle est une faculté de mon âme et elle me dépasse, elle me confond par l'inconnu qu'elle me révèle de ma nature. En elle et par elle j'ai la preuve que je ne me connais pas tout entier : *nec ego ipse capio totum, quod sum.*

Arrivé au terme de son analyse, saint Augustin renonce à comprendre, il ne fait plus qu'admirer. Il ne définit plus la mémoire, il en célèbre les vertus, la grandeur et la puissance, il s'écrie :

« Que cette puissance de ma mémoire est grande, mon Dieu ! Qu'elle est grande ! Ses plis et replis s'étendent à l'infini, et qui est capable de les pénétrer jusqu'au fond? Néanmoins c'est une faculté de mon âme et qui appartient à ma nature. Je ne puis donc pas connaître ce que je suis ; et ainsi il paraît que notre esprit n'a pas assez d'étendue pour se comprendre soi-même ; et cependant où peut être cette partie de lui-même qu'il ne comprend pas ? N'est-elle pas en lui et non hors de lui ? Pourquoi donc ne la saurait-il comprendre ?

« J'avoue que ceci me remplit d'admiration et d'étonnement. Les hommes admirent la hauteur des montagnes, l'agitation des flots de la mer, la vaste étendue de l'océan, le cours des fleuves et le mouvement des astres ; et ils ne pensent point à eux-mêmes et n'admirent pas ce qui est admirable »,

à savoir que le monde sensible peut se refléter et tenir tout entier dans un esprit par on ne sait quel art incompréhensible, et que la mémoire est un microcosme.

Nous avons dit que la mémoire c'est l'*expérience* tout entière ; mais c'est aussi la *raison,* non pas, comme l'entendent les modernes depuis Kant, la raison impliquée dans l'expérience, mais la raison ayant un objet propre, à savoir les sciences et, plus généralement, le supra sensible. La mémoire,

qui ne relève pas de l'expérience, mais de la raison, nous l'appellerons *intellectuelle,* mais, avant de l'étudier, revenons sur la *mémoire sensible,* pour montrer comment elle s'en distingue.

D'après saint Augustin, la mémoire, quel que soit son objet, sensible ou intellectuel, appartient exclusivement à l'âme ; elle n'est ni ne saurait être une opération corporelle. Dès lors la différence essentielle, pour ne pas dire unique, qui existe entre les choses sensibles et les choses intelligibles ou idées, est que les premières, en raison de leur nature, ne peuvent directement trouver place dans la mémoire, ne sont et ne peuvent être conservées et rappelées que par l'intermédiaire d'images, tandis que les secondes sont rappelées, comme elles sont connues, directement et sans images. Ainsi quand je me rappelle Milan, ce n'est pas Milan que je revois, mais son image, et celle-ci n'existe que dans mon âme. Au contraire, les idées dont se composent les sciences ou disciplines qui sont en moi, se gravent et se conservent dans une région plus reculée de ma mémoire, — métaphoriquement parlant, car la mémoire n'occupe aucun lieu, — et elles n'y sont pas représentées, mais y sont elles-mêmes présentes (1). Ainsi la mémoire est, par définition, une opération intellectuelle et les choses doivent s'intellectualiser pour entrer dans la mémoire, si elles ne sont pas déjà elles-mêmes de nature intellectuelle, mais sensibles.

Dès lors deux questions se posent, intimement liées l'une à l'autre, et qui même, à vrai dire, n'en font qu'une, celles de savoir : 1° quelles sont les choses que la mémoire appréhende directement et quelles sont celles qu'elle ne saisit qu'à travers leurs images; 2° en quoi consiste cette substitution des images aux choses qui rend, en certains cas, la mémoire possible.

Sur le premier point, saint Augustin fait appel à l'expérience suivante : il désigne des choses par leurs noms ; ces noms évoquent soit les choses mêmes, soit leurs images; ainsi s'opère la distinction de la mémoire immédiate ou réelle et de la mémoire médiate ou représentative.

(1) ...*Quasi remota interiore loco, non loco, nec eorum imagines, sed res ipsas, gero.* Confess., X, c. IX.

Ainsi « je prononce les noms de pierre, de soleil ; alors que les choses désignées par ces noms ne sont pas elles-mêmes présentes à mes sens, leurs images sont certainement en ma mémoire, prêtes à m'apparaître. Je désigne par son nom la douleur du corps ; elle ne m'est pas présente, quand je n'éprouve aucune douleur. Si cependant son image n'était présente en ma mémoire, je ne saurais pas de quoi je parle ; et, dans une discussion, je ne distinguerais pas la douleur du plaisir (1). »

Les choses sensibles, la douleur corporelle, voilà donc des objets de mémoire représentative ou médiate.

Au contraire, les « nombres », les « images », la « mémoire » elle-même, l' « oubli », n'ont pas d'images qui les représentent, sont perçus sans intermédiaires et relèvent de la mémoire directe.

« Je nomme les *nombres* dont nous nous servons pour compter, et ce ne sont pas leurs images, mais eux-mêmes, qui se présentent à ma mémoire, je nomme l'*image* du soleil, et elle est dans ma mémoire, puisque ce n'est pas l'image de l'image, mais l'image même, laquelle se représente à moi aussitôt que je me souviens. Je nomme la *mémoire,* et je prends connaissance de ce que je nomme. Et où est-ce que j'en prends connaissance, si ce n'est pas dans la mémoire même? Est-ce que la mémoire s'apparaît à elle même par son image, et non pas par elle-même? »

Il n'y a pas jusqu'à l'*oubli,* dont le nom n'évoque une idée, partant un souvenir. Mais le souvenir de quoi? Puisque l'oubli n'est que l'absence ou la privation de la mémoire, comment peut-il être représenté dans l'esprit? Il n'y a pas d'*image* du néant. Aussi faut-il dire que, si l'oubli est conçu, il l'est sans image, il l'est directement. C'est le mystère de l'intuition. Pourtant c'est un fait qu'on se souvient de l'oubli. Comment peut-on s'en souvenir? Et où va-t-on chercher le souvenir qu'on en a? Est-ce dans la mémoire? Mais c'est impossible, puisqu'il est dans sa nature d'empêcher qu'on se souvienne. Renonçons donc à comprendre le fait du souvenir. Ce fait est inconcevable, si réel qu'il soit.

(1) *Confessions*, X, xv, 1.

Saint Augustin se plaît à exercer sa subtilité sur des problèmes insolubles, se posant à propos de faits, sinon simples, du moins familiers ; il semble qu'il ait atteint son but, quand il a humilié son esprit, quand il l'a acculé à un mystère de notre nature. Toutefois son argumentation ici n'est sceptique et mystique qu'en apparence. Il ne faut pas perdre de vue son but essentiel, qui est de définir l'opération du souvenir. Cette opération, sous sa forme la plus simple, est une prise de possession immédiate des faits passés. Mais comment croire à une telle opération ? L'extrême simplicité produit sur notre esprit le même effet qu'une lumière trop vive sur nos sens : au lieu de nous éclairer, elle nous éblouit. Ainsi nous ne pouvons croire, et il faut nous prouver, qu'il y a des choses que nous connaissons sans images, et ces choses, dont nous ne laissons pas de nous souvenir, dont nous pouvons parler, que nous pouvons comprendre, nous révèlent ce qu'est la mémoire véritable ou parfaite, celle qu'il faut prendre pour type et dont il faut partir, à savoir la mémoire intuitive, et non pas la mémoire à l'aide d'images, quoique celle-ci nous soit la plus familière et qu'elle nous paraisse la mieux connue, parce qu'elle nous est la plus connue. Se souvenir des choses directement, c'est les voir en soi-même, telles qu'elles sont, sans images : c'est ainsi qu'on se rappelle ou qu'on retrouve en soi les idées pures de l'entendement ou les opérations de son âme, comme la mémoire et l'oubli ; se souvenir des choses indirectement, comme on fait des choses sensibles, c'est les traduire en images, c'est-à-dire en représentations de l'esprit, lesquelles on voit alors en soi, ce qui, en dernière analyse, est donc la seule façon de voir ou de connaître. En somme, la mémoire ou est une intuition ou est réductible à une intuition, d'ordre intellectuel, et non sensible (si par sensible on entend matériel).

L'importance de cette distinction, établie par saint Augustin, entre la mémoire intuitive et la mémoire représentative, est soulignée, si on peut dire, historiquement par la célèbre controverse sur *les vraies et les fausses idées*, qui s'est élevée entre Arnauld et Malebranche, le premier soutenant que, par « idées » ou « perceptions » des objets, il faut entendre une simple modification de l'âme, le second, que les « idées » sont

de certains « êtres représentatifs » des objets, différents des « perceptions » qu'on en a. Le curieux est que les deux philosophes ont lu saint Augustin, s'en inspirent et prétendent le suivre, alors qu'ils l'interprètent diversement et lui font dire des choses contraires. Il semble bien que ce soit Arnauld qui l'ait le mieux compris, mais ne l'a-t-il pas trop bien compris, en ce sens qu'il a supprimé dans ce problème de la mémoire des difficultés que saint Augustin continuait à y voir, puisqu'il déclarait incompréhensible cet acte par lequel nous atteignons les choses passées au moyen des représentations de notre esprit. Si fidèle interprète qu'il soit de saint Augustin, Arnauld diffère de lui comme un esprit logique et clair d'un métaphysicien subtil et profond. Saint Augustin s'arrête devant le mystère de la mémoire, Arnauld le nie ou plutôt passe à côté sans le voir.

Quoi qu'il en soit du problème métaphysique de la mémoire, de la question de savoir si elle est, pour saint Augustin, une connaissance intuitive par nature, ou, comme on l'admet aujourd'hui avec Aristote, une connaissance représentative et médiate, il faut reconnaître qu'il y a une mémoire qui est bien voisine de l'intuition ou aperception immédiate, c'est celle qui s'exerce dans le domaine des sciences (*memoria diciplinarum*) et qui se confond avec la raison ou est une opération de la raison. La raison est la faculté de tirer de soi des vérités qui peuvent s'appliquer à l'expérience, mais n'en dérivent point; c'est la connaissance *a priori*. La mémoire, d'autre part, c'est toute connaissance que l'esprit découvre en soi. La raison rentre donc dans la mémoire, n'en est qu'un cas particulier. Selon saint Augustin, le mot mémoire est synonyme d'esprit. Toutes les connaissances qui relèvent de l'esprit, et non des sens, sont donc logées en la mémoire, et *savoir ou apprendre, c'est se ressouvenir*.

Cette thèse platonicienne prend chez saint Augustin un sens nouveau. Les mots *savoir* et *apprendre* s'appliquent exclusivement aux sciences, et par *science* il faut entendre la connaissance non sensible. Ainsi, par exemple,

« lorsque j'entends dire que l'on peut proposer sur chaque chose trois sortes de questions, savoir si elle est, ce qu'elle est et quelle

elle est, je retiens dans ma mémoire les images des sons qui ont formé ces paroles, mais je n'ai connu par aucun de mes sens les choses que ces sons signifient ni ne les ai jamais vues ailleurs que dans mon esprit ; et ce ne sont point leurs images, mais elles-mêmes que j'ai reçues et enfermées dans ma mémoire, afin de les y conserver ».

Ces choses, ou plutôt ces idées abstraites, ces relations appartiennent à la mémoire : 1° en ce sens qu'on les lui confie, on les lui donne à garder, après qu'on les a acquises (par là les connaissances scientifiques ne se distinguent point des autres), 2° en ce sens que c'est de la mémoire qu'on les tire (c'est là leur caractère propre), quoiqu'on ne puisse pas dire par où elles y sont entrées. En effet :

« d'où donc et par où sont-elles entrées dans ma mémoire ? Je ne puis le dire, car, lorsque je les ai apprises, je ne m'en suis pas rapporté à l'esprit d'un autre, mais je les ai remarquées dans le mien propre et j'ai connu qu'elles étaient vraies, et je les lui ai données en dépôt pour me les garder et me les rendre toutes les fois que je le voudrais.

« Elles étaient donc là, même avant que je les eusse apprises, mais elles n'étaient pas dans ma mémoire. Où donc étaient-elles ? Et pourquoi les ai-je *reconnues*, quand on me les a dites, et ai-je répondu : « Cela est ainsi ; ce que vous dites est véritable » ? sinon parce qu'elles étaient déjà dans ma mémoire, mais si reculées et si à l'écart, ainsi que dans des antres profonds, que si quelqu'un ne m'eût averti de les en tirer, je n'y aurais peut-être jamais pensé (1). »

Saint Augustin nous indique ici ce qu'est pour lui la mémoire et ce qu'elle n'est pas. Elle n'est pas, comme pour Ribot, la propriété qu'ont les états passés de « renaître dans la conscience, *spontanément ou à volonté, indépendamment de tout événement actuel qui les provoque* » (2), ou, si l'on consi-

(1) *Vide unde et qua hæc intraverunt in memoriam meam ? Nescio quomodo. Nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi, et commendavi ei tanquam reponens, unde proferrem, cum vellem.*

Ibi ergo erant, et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo? aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi : Ita est, et verum est? nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa, quasi in cavis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem. Confess., X, x.

(2) *Psychologie des sentiments*, 5e édit., p. 141. C'est l'auteur qui souligne.

dère, non plus les souvenirs, mais le sujet qui se souvient, le *pouvoir d'évocation*. Des souvenirs qu'on serait incapable de retrouver par soi-même, et si on n'était pas mis sur la voie, soit par les événements, comme le suppose Ribot, soit par les questions ou indications d'un autre (*admonente aliquo*), ne laisseraient pas d'être encore des souvenirs. Il suffit en effet, pour qu'il y ait mémoire, que les vérités qui se présentent à l'esprit, on les *reconnaisse*, on se rende compte qu'on ne les acquiert point, qu'on les possédait déjà, quand même on n'aurait eu jusque-là aucunement conscience de les posséder, quand même elles auraient été si bien cachées dans les profondeurs et les replis secrets de l'esprit qu'on ne les aurait peut-être jamais trouvées tout seul. Or c'est là le caractère des vérités de la raison. Il ne faut pas dire que l'esprit les connaît, mais qu'il les reconnaît ; il ne les reçoit pas du dehors, il les trouve en lui, il les tire de son propre fonds, et ce fonds, c'est la mémoire. Si nous n'avions pas la mémoire, nous ne pourrions pas comprendre comment le raisonnement a la vertu de produire et de mettre au jour des vérités nouvelles, originales et fécondes, mais la mémoire nous a rendu familier ce miracle de la pensée portant en elle et faisant jaillir de son sein des connaissances ignorées.

Concevons donc la raison sur le modèle de la mémoire et disons qu'apprendre, toutes les fois du moins qu'il s'agit de connaissances qui ne viennent pas des sens, c'est exploiter sa mémoire, recueillir les richesses ou éléments de savoir qu'elle renferme, mais dispersés et sans ordre, et les disposer et classer de telle sorte qu'on les ait désormais comme à portée de la main et qu'on les évoque quand on veut. C'est pourquoi, dans la langue latine, le mot *penser*, en son sens étymologique et propre, ne veut pas dire autre chose que *rassembler* (*cogitare*, fréquentatif de *cogere* (1). *Nam cogo et cogito, sic est, ut ago et actito, facio et factito*). L'acte de rassembler des souvenirs qui tendent à s'échapper, à se disperser en tous sens, est

(1) *Nihil aliud discere... nisi ea, quæ passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant.* Conf., X, XI.

l'opération essentielle de la mémoire, que nous étudierons plus loin sous le nom de remémoration (*reminiscentia*). Cet acte ne diffère pas au fond de celui d'apprendre, d'enregistrer ou d'emmagasiner des connaissances, par quoi la mémoire commence, et à quoi, selon quelques-uns, elle se réduit. Ne voit-on pas, en effet, que les choses qu'on sait, si on cesse de les repasser dans son esprit, on les oublie et qu'il faut les réapprendre à nouveau, et que cette opération (le *relearning*), qui relève de la mémoire, est la même que celle qui consiste à apprendre pour la première fois ou plutôt fournit le modèle de l'opération qui consiste à apprendre, du moins dans l'ordre des choses qui relèvent de la raison, et non des sens (1).

Ainsi apprendre, c'est se ressouvenir, c'est-à-dire trouver en soi et tirer de soi des connaissances qui paraissent nouvelles quand elles s'ouvrent à l'esprit, mais qu'à la réflexion on reconnaît, pour les avoir sues toujours, c'est-à-dire pour les posséder à la façon dont on possède les choses qu'on garde en sa mémoire, encore qu'on n'y pense pas, qu'on ne les évoque pas présentement. C'est ainsi encore qu'on peut dire que les connaissances mathématiques, les propriétés des nombres, les rapports des lignes et des figures géométriques sont logés en la mémoire, en ce sens que ces connaissances ne tombent pas sous les sens, mais que l'esprit les tire de son propre fonds (2).

*
* *

Ainsi, pour saint Augustin, la mémoire comprend ce qu'il y a, en un sens, de plus impersonnel en nous, à savoir la raison;

(1) *Quæ si... recolere desiverb, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur ut denuo velut nova excogitanda sint... et cogenda rursus ut sciri possint ; id est, velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare.* Ibid.

(2) Il convient de remarquer que saint Augustin, après avoir longtemps ramené la raison à la mémoire et l'avoir définie une *réminiscence*, a fini par déclarer que c'était là une erreur ; il dit en propres termes (*Rétractations*, liv. I, ch. IV, 4) : « J'ai dit quelque part que ceux qu'on instruit dans les sciences libérales mettent au jour par l'étude ces sciences ensevelies en eux par l'oubli et les déterrent en quelque sorte. Mais je n'approuve point cette opinion ; car il faut bien plutôt croire que la raison pour laquelle des hommes répondent exactement sur certaines sciences, même dans lesquelles ils ne sont point versés, quand on les interroge comme il faut, c'est qu'en eux est présente, quoiqu'ils ne

elle ne laisse pas de comprendre aussi l'élément subjectif ou personnel de notre nature, à savoir nos sentiments. Il y a « une mémoire des affections » (*affectionum memoria*), ou, comme dira Ribot, une « mémoire affective ». Cette mémoire présente une particularité remarquable : le souvenir d'un sentiment diffère de ce sentiment, non pas seulement en degré, comme l'image de la sensation, l'une étant un état faible, l'autre un état fort, mais encore en nature, l'un étant, par exemple, un plaisir, l'autre, une douleur.

« La même mémoire (qui renferme les opérations intellectuelles) renferme aussi les affections de mon esprit, non à la façon dont elles sont dans l'esprit, lorsqu'il les éprouve, mais d'une autre façon bien différente, selon l'état ou les dispositions de la mémoire. Car je me souviens d'avoir été joyeux sans éprouver de la joie, et je me rappelle ma tristesse passée sans être triste... Quelquefois au contraire je me rappelle avec joie ma tristesse passée et avec tristesse ma joie (1). »

Cette transformation d'un sentiment en un autre, différent ou contraire, par le fait du souvenir, constitue ce qu'on pourrait appeler le *paradoxe de la mémoire affective*.

On sait que le fait, invoqué par saint Augustin, d'un sentiment douloureux dont le souvenir n'est pas une douleur, mais au contraire une joie, a été contesté, ou du moins n'a pas paru assez général pour pouvoir être érigé en loi. Je m'étonne que la question n'ait pas été reprise lorsqu'a été posé par Ribot le problème de la mémoire affective. Il s'agit, en effet, avant tout de savoir si la mémoire en général, et la mémoire affective en particulier, est une opération distincte de la sensation, de

puissent le comprendre, la lumière de la raison éternelle, où ils aperçoivent ces vérités immuables, et non pas qu'ils les avaient connues autrefois et qu'ils les ont oubliées, comme l'ont cru Platon et ses disciples. L'opinion de ces philosophes, autant que mon ouvrage m'en fournissait l'occasion, je l'ai discutée au liv. 12 de la *Trinité*. » Saint Augustin n'aurait donc admis la théorie platonicienne de la *réminiscence* qu'à titre provisoire ou comme une hypothèse brillante, une façon de parler, une comparaison heureuse. C'est ainsi qu'en juge aussi Leibniz : « *Sa* (en parlant de Platon) réminiscence a beaucoup de solidité, pourvu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'*erreur de la préexistence* et qu'on ne s'imagine point que l'âme doit avoir déjà su et pensé distinctement ce qu'elle apprend et pense maintenant » (*Discours de Métaphysique*, 26). La mémoire est ce qui nous *représente* le mieux la raison, mais elle en est l'*image*, elle n'en est pas la *réalité*. Tel serait le dernier mot de saint Augustin et de Leibniz sur ce point.

(1) *Confess.*, X, XIII, 2.

l'état primaire, quel qu'il soit, ou s'il n'est que le réveil, plus ou moins complet, de cet état. C'est la dernière hypothèse qui prévaut aujourd'hui : on ne conçoit pas la mémoire autre que fidèle, la mémoire des sentiments autre que le retour pur et simple *des* sentiments dans l'âme, et si pourtant il existe ce qu'on appelle un retour mélancolique *sur* le bonheur évanoui ou, au contraire, un retour joyeux *sur* les tristesses passées, on dit que ce retour-là n'est pas proprement de la mémoire. Ainsi à la mémoire affective, telle que la définit saint Augustin, laquelle est un sentiment, causé par les souvenirs, différent de ces souvenirs mêmes, joyeux quand ils sont tristes, et triste quand ils sont joyeux, il faudrait opposer, comme le fait Musset, comme le font, à la suite de Ribot, tous ceux qui admettent l'existence d'une mémoire affective, le souvenir d'un amour, qui est le réveil de cet amour, d'un bonheur, qui est le renouvellement de l'état heureux, et ainsi du reste. Musset relève comme une erreur psychologique, ou mieux comme un « blasphème », le mot que prête le Dante à Françoise de Rimini interrogée sur ses amours : « Il n'est pas de peine plus vive que de se rappeler dans le malheur les jours de la félicité. (1) » Il soutient qu'au contraire

Un souvenir heureux est peut-être sur terre
Plus vrai que le bonheur.

En réalité, ces opinions contraires sont, à le bien prendre, également vraies et fondées : tantôt le souvenir rend simplement la vie aux sentiments évanouis, tantôt il les altère et les transforme ; autrement dit, la mémoire joue de deux façons différentes, et il a plu à saint Augustin d'en considérer le jeu le plus savant ou la forme la plus complexe. Si son point de vue est étroit, le point de vue opposé ne le serait pas moins. Disons, si l'on veut, que la mémoire pure ou idéale serait sans doute le retour des états passés, mais que la mémoire en fait s'accompagne ordinairement, sinon toujours, de la confrontation du passé avec le présent, qu'elle est le passé vu à travers nos dispositions actuelles, revécu par nous dans des conditions

(1) *L'Enfer*, ch. v.

nouvelles, ou, comme dit saint Augustin, qu'elle est la ruumination de notre passé.

Qu'on ne conteste donc pas à saint Augustin le fait de la transformation des sentiments par le souvenir, et qu'on examine seulement l'explication qu'il en donne. Il a pris soin lui-même de faire ressortir le caractère paradoxal de la mémoire affective. Il n'est pas étonnant, dit-il, que l'esprit, étant par nature différent du corps, se souvienne avec joie des douleurs du corps, mais, « l'esprit étant la même chose que la mémoire » (*cum animus sit etiam ipsa memoria*), comment peut-il éprouver un sentiment, et la mémoire, le sentiment contraire ?

« Quel est ce fait étrange ? Lorsque je me souviens avec joie de ma tristesse passée, la joie est dans mon âme et la tristesse dans ma mémoire ; et mon âme est joyeuse de ce que la joie est en elle, mais ma mémoire n'est pas triste de ce que la tristesse est en elle ? »

Saint Augustin a recours à une comparaison bizarre pour expliquer cette bizarrerie.

« La mémoire est comme l'estomac de l'âme ; la joie et la tristesse sont pour elle comme un aliment doux et amer ; quand on les confie à la mémoire, c'est comme si elles passaient dans l'estomac ; elles peuvent y être enfermées, mais elles ne peuvent pas y être senties ou goûtées. »

Il serait ridicule sans doute de prendre cette comparaison à la lettre, mais il y a là une curieuse et intéressante analogie. Tout ce que l'on sait des sentiments, des passions et de leurs espèces : désir, joie, crainte, tristesse, on le tire de sa mémoire.

« Comme le ruminant fait sortir les aliments de l'estomac pour les remâcher, l'esprit fait sortir ses sentiments de la mémoire pour les revivre (1). »

Mais cette comparaison illustre le fait de la mémoire ; elle ne l'explique point, et la question posée par saint Augustin reparaît toujours : D'où vient que celui qui se souvient de la joie et de la tristesse n'en sente pas la douceur et l'amertume,

(1) *Confess.*, XIV, x, 1 et 2.

alors qu'il s'en souvient? D'où vient qu'il en parle avec indifférence? Est-ce qu'il en aurait la *notion,* sans en avoir le *sentiment?* Saint Augustin devance-t-il William James et distingue-t-il le souvenir d'un sentiment, qui n'est plus lui-même un sentiment, qui s'est transformé en une idée froide, indifférente, et le souvenir d'un sentiment, qui a gardé sa couleur affective, qui est resté chaud et vibrant? Ou bien admet-il qu'en devenant objet du souvenir, toujours le sentiment s'épure, s'idéalise, se transforme en image, comme il arrive, suivant Aristote, des passions données en spectacle sur la scène? On peut lui attribuer l'une ou l'autre opinion, mais par conjecture; il ne s'est lui-même expliqué que sur un point : il distingue, entre les sentiments, ceux que la mémoire évoque directement, et ceux qu'elle ne distingue qu'à l'aide d'images. Ribot dirait que seuls les premiers sont des souvenirs affectifs, les seconds étant d'ordre intellectuel ; mais, pour saint Augustin, un sentiment, et partant le souvenir qui s'y rattache, garde, en s'intellectualisant, son caractère affectif; ou plutôt les souvenirs, affectifs et intellectuels, forment un même groupe, celui des faits strictement psychologiques ou spirituels, et s'opposent, comme tels, aux souvenirs corporels ou organiques.

La thèse de saint Augustin paraît être que la mémoire est distincte de la sensation, comme la digestion qui s'accomplit dans l'estomac est distincte de l'ingestion ou de la simple absorption des aliments : la première est une opération spirituelle, la seconde, une action physique; il suit de là que la mémoire n'est pas tenue de ressembler à la sensation et n'a pas pour idéal de la reproduire fidèlement; le souvenir d'un sentiment n'est pas ce sentiment simplement réapparu; c'est un acte de l'esprit s'emparant du passé pour le revivre dans des conditions et sous une forme nouvelles; il peut donc être étrange à première vue, mais il paraît naturel à la réflexion, que le souvenir d'une joie soit lui-même un sentiment de tristesse, et non de joie. Nos psychologues contemporains conçoivent sans doute autrement la mémoire affective : celle-ci n'existe pour eux qu'autant qu'elle se réduit à la sensation initiale et la reproduit telle quelle, sinon intégralement, du moins sans addition ni changement. Mais qui oserait dire que leur thèse

est plus juste, et n'est pas aussi arbitraire et aussi étroite que celle de saint Augustin?

Après avoir ainsi passé en revue toutes les formes de la mémoire, saint Augustin jette sur la mémoire un regard d'ensemble, en mesure l'étendue, en groupe les espèces, en définit l'usage.

« Voici, dit-il, que dans les champs, les antres et les cavernes de la mémoire, qui sont en nombre infini et infiniment remplis d'un nombre infini d'espèces de choses différentes, soit que je me représente ces choses à l'aide d'images (*sive per imagines*), comme lorsqu'il s'agit des corps, soit qu'elles me soient présentes (*sive per præsentiam*), comme lorsqu'il s'agit des arts, soit que j'use, pour les évoquer, de je ne sais quelles idées ou marques (*sive per nescio quas notiones vel notationes*), comme lorsqu'il s'agit des affections de l'âme,... je cours et je vole à travers toutes ces choses; je pénètre encore en elles dans toutes les directions autant que je peux; et je ne finis jamais de les parcourir, tant est grande la puissance de la mémoire (1). »

*
* *

Mais cette puissance, il faut que nous en ayons l'usage, que nous en disposions librement, que toutes les fois qu'il nous plaît, nous la réalisions, la fassions passer à l'acte. La mémoire, ainsi conçue sous la forme dynamique ou l'exercice de la mémoire, c'est la « réminiscence », c'est-à-dire « le pouvoir de retrouver nos idées perdues, de ranimer nos sensations évanouies et de passer de l'oubli au ressouvenir. La réminiscence est encore la mémoire, mais une mémoire qui, au lieu de conserver, recouvre et qui a, par cela même, quelque chose de plus volontaire et de plus agissant que la mémoire proprement dite » (Ferraz).

La réminiscence implique la mémoire. C'est ce qui ressort déjà de sa définition; c'est ce qui peut encore se démontrer ainsi : « Il faut n'avoir pas oublié une chose de tout point, pour s'en souvenir après l'avoir oubliée. Donc nous ne pouvons pas

(1) *Confessions*, X, xvii, 1.

chercher ce que nous avons perdu, si nous l'avons oublié tout à fait (1). » Une femme avait perdu une drachme et la cherchait avec une lanterne. Comment, si elle ne s'en était souvenue à aucun degré, se fût-elle d'abord avisée de la chercher, et l'eût-elle retrouvée? Comment ensuite, l'ayant retrouvée, l'eût-elle reconnue? Et il en est toujours et nécessairement ainsi, quand nous recherchons et retrouvons un objet perdu ou, ce qui revient au même, une chose oubliée.

Ainsi, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'oubli total. Il ne s'agit donc plus que de distinguer les degrés du souvenir.

On ne peut dire qu'il y ait oubli, quand une chose a simplement disparu de nos yeux, mais que son image n'a pas cessé d'être présente à notre esprit. Or c'est ce qui se produit toutes les fois qu'il y a *reconnaissance*. « Quand je retrouve un objet perdu et que je le reconnais comme mien, c'est qu'il était perdu pour mes yeux, sans l'être pour ma mémoire, et que je pouvais rapprocher les objets qui s'offraient à ma vue de l'image que l'objet perdu avait laissée dans ma mémoire. » De même, quand je reconnais une chose oubliée, c'est-à-dire quand, entre toutes les choses qui se présentent à mon esprit, j'en saisis une au passage et je dis : la voilà! c'est que cette chose était dans ma mémoire. Comment donc peut-on dire et en quel sens dit-on qu'elle est oubliée? C'est que cette chose est présente à l'esprit sans l'être : elle est présente, puisqu'on confronte avec elle les images évoquées et qu'on reconnaît comme souvenir celle qui lui ressemble, et elle est absente, puisqu'il s'agit de l'évoquer, de la faire surgir devant l'esprit. Il semble qu'il y ait là contradiction, que la même image ne puisse être à la fois présente et absente; aussi n'est-ce pas en effet la même image qu'on compare et qu'on prend pour terme de comparaison; la première sans doute ne se distingue pas de la seconde, n'a pas un autre objet, mais l'une est a l'autre ce que l'ébauche est au dessin. Saint Augustin, dans sa théorie de la reconnaissance, ne commet pas la faute si commune de supposer la mémoire achevée avant qu'elle commence, je veux dire de supposer qu'on a tout formé dans l'esprit le souvenir à évoquer, afin de pouvoirt e

(1) *Confessions*, X, XIX.

reconnaître, comme exact et fondé, alors qu'on l'évoque : il fait résulter la mémoire de la reconnaissance, et non la reconnaissance de la mémoire. Autrement dit, la reconnaissance surgit au cours du souvenir, à mesure que celui-ci sort, non pas de l'inconscient, mais de sa forme première, indécise et vague, et prend un contour net, un relief accusé. Ce qu'on appelle l'éclosion d'un souvenir est donc le passage d'un souvenir partiel et informe à un souvenir total et précis et le point critique de ce passage, si on peut dire, est la reconnaissance. Dès lors la remémoration ou réminiscence est une restauration du souvenir dans son intégrité ou, comme dit Hamilton, sa *rédintégration*. L'oubli est toujours partiel : du fait de la restauration ou plutôt de la reconnaissance des souvenirs on peut conclure que la chose oubliée « n'était pas sortie tout entière de notre esprit et que la partie qui y restait nous faisait chercher l'autre, parce que la mémoire sentait qu'elle ne roulait pas en elle-même l'objet tout entier, suivant sa coutume, et que, boiteuse, mutilée, elle demandait qu'on lui rendît ce qui lui manquait (1). » Autrement dit, l'oubli suppose la mémoire ; il ne va pas sans le sentiment d'une lacune et le besoin, le pouvoir de la combler.

L'exemple suivant nous fait assister à une restauration ou rédintégration progressive des souvenirs, qu'un sentiment de reconnaissance accompagne :

« Quelqu'un que vous ne vous remettez pas vous dit : Vous me connaissez et, pour réveiller vos souvenirs, il vous dit où, quand, comment vous l'avez connu. Si, malgré toutes les indications qu'il vous donne pour se rappeler à votre souvenir, vous continuez à ne point le reconnaître, c'est que toute idée de cet homme est complètement effacée de votre âme. Mais, si vous le reconnaissez, c'est que vous rentrez dans votre mémoire et que vous y trouvez quelques traces que l'oubli n'avait pas entièrement détruites (2). »

La reconnaissance, par laquelle nous prenons ainsi conscience de l'étendue de notre mémoire et de ses profondeurs

(1) *Confessions*, X, XIX.
(2) *De Trinitate*, XIV, XIII

cachées, est elle-même, non pas une circonstance accidentelle de la mémoire, mais son opération caractéristique et essentielle. Il n'y a pas mémoire sans reconnaissance. Se souvenir, c'est reconnaître, sentir que « telle idée que nous avons ne nous vient pas, mais nous revient (1) » ; plus précisément encore, c'est, à mesure que des idées s'éveillent et se déroulent en nous, qui ne se produisent pas pour la première fois, avoir le sentiment du jeu plus aisé, du fonctionnement plus rapide et plus sûr, qui résulte d'un pli contracté, d'une habitude prise; c'est à ce sentiment que nous donnons le nom de reconnaissance, et la reconnaissance ainsi entendue, qui s'ajoute au rappel et à la remémoration (2), et ainsi les suppose, c'est, d'un mot, la mémoire consciente, qui se connaît telle qu'elle est, ne se méprend pas sur sa nature, et ne croit pas être un état primaire.

Mais il y a à distinguer dans la réminiscence, des éléments et des degrés. Elle a d'abord, pour condition première et *sine qua non,* l'opération que nous venons de décrire sous le nom de reconnaissance, à savoir l'identification de l'état secondaire ou souvenir. Elle comprend, en second lieu, l'acte de chercher et de retrouver la chose oubliée, d'un mot, l'évocation du souvenir.

L'évocation, comme la reconnaissance, suppose la mémoire, au moins partielle. Si, en effet, on avait entièrement oublié une chose, l'idée de la chercher ne viendrait même pas à l'esprit, et ainsi on n'aurait pas la moindre possibilité de la retrouver. On pourrait, il est vrai, la rencontrer par hasard, mais alors on ne la reconnaîtrait pas, et nous venons de dire que, sans reconnaissance, il n'y a point souvenir. Évoquer, c'est-à-dire chercher un souvenir, et le faire surgir, parce qu'on le cherche, c'est rattacher une idée oubliée, qu'il s'agit de faire revivre, à une autre idée dont on se souvient, ou plutôt qu'on a présente à l'esprit. Saint Augustin a connu — que ce soit par Aristote ou de lui-même — l'association des idées et son rôle dans la mémoire, il a vu que la réminiscence n'est pas

(1) *De Musica,* VI, 8, *non venisse, sed redisse in cogitationem.*
(2) *Talis agnitio recordatio est et reminiscentia,* de Musica, VI, 8.

possible, si elle « n'a pour point d'appui une idée dont nous nous souvenons déjà et qui avait été liée dans notre mémoire à celle que nous voulons évoquer ». (1).

Mais, au lieu de regarder l'association comme résolvant le problème de la mémoire, il la tient elle-même pour un problème et, en l'approfondissant, il remonte jusqu'à la théorie platonicienne de la préexistence des idées que la mémoire évoque, comme condition de la mémoire même. Partant de ce principe qu'on ne saurait chercher ce qu'on ignore, il dit que, si on cherche par exemple la vie heureuse et si on la cherche en Dieu, où en effet elle se trouve, il faut qu'on ait par avance l'idée de bonheur, et que cette idée on la trouve en son propre esprit, c'est-à-dire dans sa mémoire. On aurait ainsi l'idée du bonheur, sans avoir connu le bonheur en fait, soit personnellement, soit dans la personne du premier homme dont on descend, et on en aurait de plus une idée juste, et qui serait la même pour tous les hommes. Tout cela est sans doute difficile à concevoir et paraît bien paradoxal. Il faut pourtant l'admettre, si on veut comprendre le phénomène de la mémoire, ou plutôt il faut admettre que toutes les idées sans exception qui peuvent surgir en nous, celle de Dieu, comme celle du bonheur, sont d'avance en notre esprit, c'est-à-dire en notre mémoire, et qu'ainsi la mémoire contient toutes nos idées, présentes, passées et à venir : passées, en tant que partiellement données déjà et reliées aux présentes ; à venir, en tant que dérivant à la fois des passées et des présentes ; et toutes ensemble, en tant qu'elles sont à la disposition de notre volonté, et qu'il nous appartient de les évoquer, de les faire surgir quand il nous plaît.

*
* *

Mais, si la mémoire ainsi entendue ne laisse rien en dehors d'elle, n'est-ce pas l'oubli qui devient alors incompréhensible ? Déjà on a vu saint Augustin exercer sa subtilité sur le phénomène si déconcertant de l'oubli, déclarer qu'il échappe à toute définition et ne trouver rien de mieux que de le loger en la

(1) *De Trinitate*, XI, VII, in FERRAZ, ouv. cit.

mémoire : *et oblivionis memoria est.* Cependant il n'a pas méconnu la réalité de l'oubli ; il en a réduit la portée, il en a établi l'évolution et les lois. La mémoire, ou plutôt la réminiscence (remémoration) est une opération volontaire ; l'oubli est un phénomène naturel, fatal. La mémoire se prête à l'analyse, parce qu'elle est consciente ; l'oubli au contraire se dérobe à la conscience par la façon dont il s'établit en nous : il est graduel ; on ne le sent pas venir. Il est aussi tout relatif : c'est l'évanouissement progressif de la mémoire, comme le montre le raisonnement suivant :

« Ce qui, au bout d'une année, par exemple, ne se trouve plus dans la mémoire, après un jour a déjà diminué, mais cette diminution n'est pas sentie ; cependant on conclut avec raison qu'elle se produit de ce que ce n'est pas la veille du jour où l'année s'achève que le souvenir disparaît tout d'un coup en entier : par où l'on voit que, dès le moment où un fait se fixe en la mémoire, il commence à glisser dans l'oubli. De là cette locution courante : « J'ai un vague souvenir, » lorsqu'au bout de quelque temps nous essayons de nous rappeler une chose, avant qu'elle soit tout entière sortie de notre esprit (1). »

L'oubli rentre donc dans la mémoire : il en est, soit l'affaiblissement, soit l'anéantissement ; il n'existe pas par lui-même ; c'est un état privatif. Il n'existe que dans la mesure où il participe de la mémoire ; il est une mémoire déclinante ou une moindre mémoire.

*
* *

Saint Augustin n'a pas seulement, d'une part, approfondi, de l'autre, élargi la notion de la mémoire ; il a encore étudié le rôle et la portée de la mémoire dans la vie intellectuelle et morale et indiqué son action dans toutes les opérations de l'esprit, les plus humbles comme les plus élevées, les perceptions des sens, comme les intuitions de la raison.

Ainsi il a montré en particulier, par l'exemple du rythme,

(1) *De Musica*, VI, IV, 6.

combien il est artificiel et faux de concevoir la sensation à l'état isolé, comme un élément premier de la connaissance, qui se suffirait à lui-même. Je ne puis percevoir ce vers : *Deus creator omnium,* sentir la qualité du rythme des quatre iambes qui le composent, si, au moment où j'entends le dernier de ces iambes, je ne me souviens pas des trois autres. Or, toute parole a son rythme, parce que, si brève qu'elle soit, elle est décomposable en sons, séparés par des intervalles, et ainsi on ne peut l'entendre sans le secours de la mémoire, puisqu'il faut réunir pour cela des sons élémentaires qui se succèdent dans le temps.

« C'est pourquoi si, quand nous entendons la syllabe la plus brève, la mémoire ne vient pas à notre aide et si, dans ce moment précis où ce n'est plus le commencement, mais la fin d'une syllabe qui retentit à nos oreilles, elle ne maintient pas dans l'esprit le mouvement qui s'est produit quand a retenti le commencement même de cette syllabe, nous pouvons dire que nous n'avons rien entendu du tout. De là vient que très souvent, occupés d'une autre pensée, nous paraissons ne pas entendre ceux qui parlent en notre présence », non pas que les impressions n'agissent alors sur l'âme aussi bien que sur le corps, « mais parce que la direction de l'esprit vers d'autres pensées arrête soudain l'élan d'un mouvement qui, s'il demeurait, demeurerait dans la mémoire et ferait que nous trouverions et que nous sentirions que nous avons entendu les paroles prononcées (1). »

Tout son, et en général toute sensation, si simple qu'on la suppose, implique donc la mémoire. Percevoir une phrase, c'est percevoir les mots qui y entrent ; percevoir un mot, c'est percevoir les syllabes qui le composent ; percevoir une syllabe elle-même, c'est en percevoir le commencement et la fin ; toute sensation est donc un composé, dont la mémoire rejoint les éléments. Bien plus, une sensation tire sa valeur des sensations qui la précèdent et donne leur valeur à celles qui la suivent ; ce ne sont pas seulement les sons, mais encore les couleurs, les saveurs, etc., qui s'harmonisent, se fondent et se répondent, et la loi du rythme, qui met en lumière le rôle de

(1) *De Musica*, VI, II, VIII, 21.

la mémoire dans la perception auditive, doit être étendue à toutes les perceptions.

Saint Augustin a donc réfuté d'avance, si on peut dire, cet atomisme psychologique qu'on appelle l'associationnisme; mais il a compris le vrai rôle et saisi l'importance des lois de l'association des idées, qui sont les lois de la mémoire naturelle et par suite les principes de la réminiscence ou mémoire volontaire. Ces lois, ce sont les rapports de signe à chose signifiée, les rapports de lieu, de temps, de manière (*ubi, quando, quomodo*), enfin et surtout le rapport de ressemblance (1). La mémoire et l'association peuvent à peine être distinguées : l'une ne se conçoit pas sans l'autre. Les souvenirs, pas plus que les sensations, n'existent à l'état isolé : ils se présentent toujours, et nécessairement associés : l'association est la loi ou plutôt la forme de la mémoire, en même temps qu'elle suppose elle-même et a pour condition la mémoire.

Si l'association est inséparable de la mémoire, l'imagination s'en distingue, comme il ressort de l'exemple suivant : je me *souviens* de mon père que j'ai vu; j'*imagine* mon grand-père que je n'ai pas connu (2). Encore l'imagination emprunte-t-elle, comme on l'a vu, à la mémoire sa matière.

Ainsi on retrouve la mémoire au fond de toutes les opérations de l'esprit. On la retrouve encore au fond de la raison. Nous avons parlé d'un rythme sensible qui suppose la mémoire ; or le rythme sensible est l'image du rythme intelligible et plus généralement la mémoire est l'image de la raison. Ce qui explique comment l'homme peut savoir des choses sans les avoir apprises et ne les oublie plus, par exemple, les vérités éternelles qui se rapportent aux nombres, c'est qu'il en est d'autres qu'il a sues, mais oubliées et ne peut plus retrouver : qui sait, en effet, par exemple, au bout d'un an, ce qu'il a mangé tel jour? S'il est des connaissances que nous sommes incapables de retrouver, quoique nous ayons la certitude de les avoir acquises, comment douter qu'il y en ait d'autres, qui sont aussi des souvenirs, puisque nous les retrouvons sans peine,

(1) *Recurrit in cogitationem* occasione similium *motus animi non existinctus, et hæc est quæ recordatio dicitur.* De Musica, VI, VIII.

(2) *De Mus.*, VI, XI.

quoique nous soyons incapables de nous rappeler comment nous les avons apprises (1).

La mémoire entre donc dans toutes les opérations de l'esprit ou les éclaire. Les sentiments, les actes n'échappent pas non plus à son influence. Saint Augustin n'a pas seulement reconnu l'existence de la mémoire affective, il en a encore heureusement noté les effets du point de vue du moraliste chrétien : « C'est une loi divine que l'âme devienne plus faible après le péché. On dit donc qu'un mouvement de l'âme, conservant son élan, et non encore anéanti, persiste dans la mémoire (2). » Enfin l'habitude, cette « nature en quelque sorte seconde et en quelque sorte artificielle (3) », est une espèce de mémoire : la « mémoire organique », intimement liée à la mémoire intellectuelle, et pouvant lui venir en aide à l'occasion. « C'est ainsi que nous évoquons les nombres que nous avons autrefois formés, soit par la seule pensée, soit en *accompagnant la pensée du mouvement des membres* (4). »

*
* *

En résumé, il n'est pas d'idées ou de points de vue, si modernes qu'ils soient ou paraissent, au sujet de la mémoire, qu'on ne rencontre chez saint Augustin. Nous avons signalé déjà, comme voisine de celle de Charcot, sa théorie de la spécificité des mémoires sensibles (visuelle, auditive, etc.), douées d'une indépendance relative, jouant ou s'exerçant séparément. Nous constatons de même qu'il a mentionné la « mémoire organique », marqué son rôle (d'auxiliaire de la mémoire intellectuelle) et qu'il a donné une analyse originale de la « mémoire affective », que Ribot avait cru découvrir. Sous le nom de *réminiscence,* il décrit tantôt la mémoire intellectuelle par opposition à la mémoire sensible, tantôt le pouvoir d'évoquer ou de rappeler volontairement les images du passé, en choi-

(1) *De Musica.* V, VII.
(2) *Ibid.*, VI, V.
(3) *Ibid.*, VI, VII... *Consuetudo quasi secunda et quasi affabricata natura.*
(4) *Ibid.*, VI, VIII. *Sic agimus numeros, vel in sola cogitatione, vel in membrorum motu, quos jam egimus aliquando.*

sissant entre elles, et partant des unes pour retrouver les autres. C'est cette dernière mémoire, à la fois sélective et active, que W. James devait mettre à part comme la plus remarquable et la plus précieuse. En même temps qu'il passe ainsi en revue toutes les formes et tous les aspects de la mémoire, saint Augustin suit la mémoire, si on peut dire, dans tous ses méandres, en retrouve la trace dans toutes les opérations de l'esprit, y compris celles des sens. Enfin il établit les lois de la mémoire, qui sont celles de l'association, et en fait l'application à la réminiscence, entendue comme la remémoration ou rappel volontaire.

Quoiqu'aucune des idées essentielles des modernes ne lui ait échappé, saint Augustin nous apparaît, dans sa théorie de la mémoire, comme un représentant de la pensée antique. Il s'inspire d'Aristote et de Platon sur la question de la réminiscence et il marque la transition entre eux et Leibniz. En disant qu'il n'y a point d'oubli complet, que l'idée oubliée n'est point anéantie, mais latente, et que l'esprit peut toujours la recouvrer, la faire surgir des profondeurs de cet abîme sans fond, qu'on appelle la mémoire, il a préparé les voies à la théorie de l'inconscient de Leibniz.

Si la contribution de saint Augustin à la psychologie de la mémoire est si importante, soit en elle-même, soit au point de vue historique, c'est que le problème de la mémoire s'est posé pour lui dans toute son étendue, en raison de l'intérêt particulier que sa nature d'homme et de philosophe, épris de vie intérieure, le prédisposait à y trouver. Il aurait pu prendre pour devise :

Hoc est
Vivere bis, vita posse priore frui,

étant de ceux pour qui le passé existe, est un perpétuel objet de méditation et le premier aliment de la pensée. L'étude de la mémoire par suite devait attirer son attention comme psychologue, comme moraliste, voire comme métaphysicien. Il l'a abordée avec la connaissance des philosophies antérieures, et dans un esprit nouveau. Ses théories, qui rentrent dans la tradition antique, ne laissent pas de porter la marque d'une

réflexion personnelle : ainsi la mémoire est, pour lui, non une simple copie de la sensation ou restauration du passé, mais une « rumination » ou assimilation du passé, c'est-à-dire qu'elle est une fonction distincte, ayant sa vie propre et évoluant selon ses lois. Enfin saint Augustin n'est pas seulement l'analyste, mais le peintre de la mémoire : il en trace un tableau pittoresque, animé et brillant. Que d'autres, dit-il, admirent les spectacles de la nature, l'immensité du ciel, de la mer ; je trouve en mon âme un sujet d'émerveillement plus grand, je sens l'infini en moi, dans ces profondeurs de ma mémoire, que mon esprit ne peut sonder, sur l'abîme desquelles il se penche, pris de vertige, ébloui. C'est ce sentiment du mystère de la mémoire, et des problèmes philosophiques qu'elle soulève, joint à l'analyse psychologique la plus pénétrante et la plus subtile, qui se dégage de la lecture des *Confessions*, du *de Musica*, et en est le trait dominant (1).

L. Dugas,
professeur de philosophie au lycée de Rennes.

(1) Pour être complet, nous signalerons ici que, dans l'importante monographie du Dr Eugène Bernard-Leroy sur l'*Illusion de fausse reconnaissance*, saint Augustin est cité comme le premier en date des auteurs ayant traité de cette illusion. Nous regardons l'allégation comme doublement fausse : 1° saint Augustin n'est pas le premier qui ait parlé de la fausse reconnaissance ; Aristote, comme nous pourrions le montrer, en a fait mention dans le περὶ μνημῆς ; 2° le texte de saint Augustin ne nous paraît pas se rapporter sûrement à la paramnésie ; il la mentionnerait, en tout cas, d'une façon bien vague et tout à fait insuffisante. Le lecteur en jugera.

Saint Augustin, que nous avons vu incliner à adopter la théorie platonicienne de la réminiscence, réfute cette théorie, dans le *de Trinitate*, en remarquant que, si l'on se ressouvenait des *idées*, on pourrait ou plutôt on devrait se ressouvenir aussi bien des *choses sensibles*, ce qui manifestement n'est pas. « En effet, dit-il, il faut refuser son assentiment à ceux qui rapportent que Pythagore de Samos s'est souvenu de certaines choses *de ce genre*, qu'il avait expérimentées, alors qu'il aurait été dans un autre corps » que celui qu'il avait présentement. Et partant de là, saint Augustin rapporte d'autres conceptions fausses ou illusions de la mémoire, analogues à celle-ci : « D'autres racontent que quelques autres ont éprouvé en leur esprit quelque illusion de ce genre ; qu'ils ont eu de faux souvenirs, tels que nous en éprouvons le plus souvent en rêve, quand nous croyons nous souvenir d'avoir fait ou vu quelque chose, quand nous n'avons rien fait ni rien vu du tout, et (ils ajoutent) que *leur esprit, même pendant la veille, a été affecté de la sorte, sous l'influence d'esprits malins et trompeurs...* »

Non enim acquiescendum eis qui Samium Pythagoram ferunt recordatum fuisse talia nonnulla, quæ fuerat expertus, cum hic alio jam fuisset in corpore; et alios nonnullos narrant alii ejusmodi aliquid in suis mentibus passos; quas falsas fuisse memorias, quales plerumque experimur in somnis, quando videmur

reminisci quasi egerimus aut viderimus, quod nec egimus omnino nec vidimus ; et eo modo affectos esse illorum mentes etiam vigilantium, instinctu spirituum malignorum atque fallacium... (Sancti Augustini de Trinitate libri quindecim, lib. XII, cap. xv, § 24. *Patrologie* de Migne, tome XLII, col. 1012, Paris, 1845, in-8° — Je relève cette amusante coquille : *Pathologie* pour *Patrologie* de Migne, dans la bibliographie du Dr E. Bernard-Leroy).

Si saint Augustin, dans le passage souligné, a eu en vue la paramnésie, il montre, et par le rapprochement qu'il en fait avec la réminiscence pythagoricienne et avec les illusions de la mémoire dans le rêve, et par l'explication qu'il en donne (influence démoniaque), qu'il en a une idée bien vague, et qu'on ne peut lui attribuer une expérience personnelle de ce phénomène. Plutôt que de voir dans le texte ci-dessus une allusion à la paramnésie, j'y verrais, pour ma part, le texte qui a inspiré à Descartes l'idée du doute universel, fondé, d'une part, sur l'expérience des illusions des songes, de l'autre, sur l'hypothèse d'un Dieu malin et trompeur. Serait-ce encore sous l'influence de saint Augustin que Descartes a regardé comme douteuse toute connaissance, non immédiate ou actuelle, partant fondée sur la mémoire ?

L. Dugas.

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

CE QU'ELLE EST DEVENUE

DEPUIS DESCARTES, SOUS L'INFLUENCE DE LA PENSÉE ALLEMANDE

CE QU'ELLE DOIT ÊTRE

APRÈS LA GUERRE MONDIALE

La philosophie moderne, qui a pris naissance dans la réforme cartésienne, s'est orientée de jour en jour davantage vers le subjectivisme et l'idéalisme. C'est un fait incontestable qui ne laisse pas de surprendre d'abord et même d'étonner assez vivement dans un mouvement de réaction contre ce qu'il était convenu d'appeler l'irréalisme du passé. C'est à ce point que des doctrines, qui ont fait profession, comme le positivisme et le criticisme, de ne pas s'écarter d'une ligne des données les plus certaines de la science, en sont venues peu à peu à douter de l'objet même que la science étudie et sans lequel elle ne saurait plus être qu'une vaine systématisation de fantômes. N'est-ce pas là justement l'impression qui se dégage, d'une part, des travaux de Taine et de l'école anglaise dont Stuart Mill est le représentant le plus autorisé, et, d'autre part, des trois critiques de Kant et des ouvrages de Renouvier ? Nous voudrions montrer que ces errements sont communs à chaque école parce qu'ils ont une source commune qui explique chez toutes la même direction du courant de la pensée. C'est le spiritualisme évidemment qui nous intéresse, et nous nous demanderons ce qu'il est devenu sous la poussée des principes admis par Descartes et l'influence des philosophes assembleurs des nuages de l'égotiste Germanie. Les penseurs qui nous ont paru mériter surtout une analyse sont naturellement les plus originaux, ceux dont les travaux ont eu sur la marche des idées une influence plus considérable. Nous avons nommé, après

Descartes, Leibnitz et Kant tout d'abord : nous ne parlerons pas de Renouvier, quelle que soit son importance, parce que sa pensée nous apparaît comme une sorte de compromis entre le kantisme et le positivisme anglais. Bergson et James retiendront ensuite notre attention : le premier, comme l'instigateur de l'intuitionisme et de la philosophie du devenir, le second comme le principal adhérent du pragmatisme, celui dont le talent et la verve ont le plus frappé les lecteurs français.

Nous terminerons en opposant à ces faux systèmes la pensée toujours vivante et féconde d'Aristote et des grands scolastiques.

En publiant ces modestes analyses dans la *Revue de Philosophie*, il nous a semblé qu'elles pourraient rendre quelques services aux professeurs de l'enseignement secondaire, qui doivent expliquer en classe des textes de Descartes, de Leibnitz ou de Kant. Ils y trouveront des indications générales pour baser leurs critiques. Le bergsonisme et le pragmatisme ont été, de leur côté, trop répandus avant la guerre pour qu'ils n'aient pas, souvent, à les combattre et à mettre en garde contre leurs excès, la jeunesse avide de nouveautés dont ils ont la noble mission de former l'esprit.

D'autre part, les personnes cultivées et non spécialisées qui cherchent des idées nettes sur les principaux philosophes, les étudiants en philosophie eux-mêmes, qui lisent la *Revue*, dont ils se font avec raison, un guide au milieu du dédale des doctrines modernes et contemporaines, seront heureux, sans doute, d'y découvrir un fil conducteur pour orienter leur pensée et échapper au mirage des illusions intellectuelles, aussi puissant que dangereux de nos jours où tout est perpétuellement remis en question et où l'originalité tient le pas sur la vérité.

I

DESCARTES

L'erreur maîtresse, le péché originel, pourrait-on dire, de la philosophie cartésienne, qui du Maître est passé à tous les disciples et a vicié irrémédiablement la pensée moderne tout entière, c'est sa conception de l'âme, du corps, et de leur union dans l'acte de la connaissance.

Pour Descartes, il n'y a que deux choses dans ce bas monde : l'âme, substance simple dont l'essence est la *pensée*, et la matière,

substance composée dont l'essence est l'*étendue :* la *res cogitans* et la *res extensa*. Or, a soin de souligner notre philosophe lui-même, il y a un rapport d'*exclusion* entre ces deux termes : *pensée* et *étendue*. De telle manière qu'il faut, pour concevoir l'un, nier l'autre. Jamais on ne vit union plus mal assortie que celle de l'âme et du corps. C'est à croire qu'elle est l'effet de quelque malin génie. Aucune communication n'est intelligible entre eux, aucun échange : il faudrait pour cela muer les essences mêmes, transformer le *mouvement*, seul phénomène de l'étendue, en *pensée*, et la pensée, seule manifestation de l'âme, en *mouvement*. Autant vaudrait chercher la quadrature du cercle.

La conséquence logique la plus immédiate qui suit de là, c'est que l'âme doit penser toute seule et tirer toutes ses pensées de son propre fonds. Le corps, de son côté, est obligé de vivre et de se mouvoir indépendamment de l'âme. Descartes n'accepte pas tout à fait cette conclusion, mais c'est à tort, elle est postulée par son système (1).

Non seulement il est nécessaire que l'âme pense toute seule, mais il faut que toutes ses pensées soient contemporaines de sa première existence et par conséquent *innées*. C'est par un vice de logique qu'il admet des idées adventices, c'est-à-dire venues du dehors. Le dehors et le dedans sont deux mondes clos. Rien, comme le dira plus tard expressément Leibnitz, ne peut entrer dans l'âme ou en sortir. Elle doit se suffire à elle-même et posséder par conséquent, dès l'origine, tout ce qu'elle contiendra jamais. Là est le principe du subjectivisme dont Leibnitz tirera les conséquences logiques et que Kant et ses successeurs pousseront jusqu'à ses extrêmes limites : l'impossibilité radicale de connaître l'objet, puis l'absorption totale de l'objet dans le sujet.

Une remarque importante à faire, c'est que la sensation, elle aussi, fait partie de ces idées et constitue avec elles l'essence de l'âme, car elle n'est pas mouvement, et le mouvement seul est hors de l'âme dans l'étendue corporelle. Il n'y a qu'une différence de *degré* entre l'odeur d'une violette, par exemple, et l'idée de Dieu. Sens, entendement, raison, c'est une même faculté : l'*intelligence*. Or, dans l'intelligence, tout est *idée*, et, entre idées, il n'y a que du

(1) Il suppose que l'âme est unie au corps par un seul point d'attache, le plus élevé, la glande pinéale située au sommet du cerveau antérieur. Comme si l'union était plus compréhensible dans une étendue plus petite. De là, elle dirige les mouvements du corps qu'elle est incapable de produire. Mais, pour diriger un mouvement, il faut précisément créer un mouvement directeur.

plus ou du moins dans la *clarté*, la *distinction* ou la *confusion*. Pourquoi ces sensations apparaissent-elles à un moment plutôt qu'à un autre ? Descartes répond qu'elles naissent à l'occasion des mouvements extérieurs, ce qui n'explique rien, puisque ces mouvements n'ont logiquement aucune influence sur elles. Pour rester fidèle à sa pensée, Descartes doit les déclarer contemporaines de l'âme même dont elles sont l'essence indivisible. Ce n'est pas l'intelligence qui produit les idées, puisqu'elles la constituent : pour les produire, il faudrait qu'elle pût agir avant d'être elle-même. Aussi a-t-il raison, dans son système, de concevoir l'esprit comme passif et contemplatif. Il assiste, en effet, tel un roi fainéant, au cortège de ses idées dont l'ordre semble réglé par les lois toutes mécaniques de l'association.

Il n'est pas possible de couper plus radicalement le pont entre l'esprit et la matière, le sujet et l'objet. Le problème consistait à rendre celui-ci présent à celui-là, afin qu'il pût le connaître. Tout au contraire, on creusa entre eux un infranchissable abîme. Voilà le péché irrémissible de la philosophie cartésienne, la principale et inépuisable source de subjectivisme dont sont entachés tous les systèmes, même les meilleurs, qui se sont élevés depuis Descartes en dehors de l'influence de l'Église.

L'École avait mieux observé : elle avait vu que la vie est une propriété du composé, et que le corps vivant est capable de sentir, grâce à son union intime, substantielle avec l'âme. La sensation n'est pas un phénomène spirituel, dont le siège serait l'âme seule, mais un fait mixte qui se passe dans les organes mêmes des sens. Il n'y a pas seulement une différence de *degré*, mais de *nature*, entre la sensation et la pensée, entre les sens et l'intelligence.

La matière étendue peut donc influencer un organe également étendu. Et comme cet organe est en même temps vivant, qu'il constitue un sujet à la fois *physique* et *psychique*, l'effet produit présentera précisément ce même double caractère. Il sera *matériel et étendu*, tout en restant aussi *simple* et *un*. Il n'y a là aucune contradiction, car ces attributs qui s'opposent ne sont pas affirmés sous le même rapport : *objectivement* et considérée comme étendue dans le corps, la sensation est matérielle et composée, *subjectivement* et considérée comme représentée dans l'âme unie à l'organe et ne faisant qu'un avec lui, elle est une et simple comme elle.

Voilà solidement établie, et en conformité avec les faits, l'union de l'esprit et du corps. Nous avons là une base sérieuse pour l'objectivité de la connaissance. Si maintenant la pensée n'est pas l'essence

de l'âme, comme le croit Descartes, mais son opération naturelle et active sur les données des sens pour les transformer en idées, c'est-à-dire en lumière intellectuelle, nous pourrons connaître les choses, et l'esprit ne se trouvera plus isolé et obligé de se nourrir pour ainsi dire de sa propre substance. Or, les essences sont immuables, tandis que les opérations changent et sont soumises au rythme du temps. Maintenant tel commet une faute qui s'en repentira tout à l'heure. Ce sont des actes qui ne sont pas *compossibles*, comme le note très justement Leibnitz. Ils sont donc successifs, et les pensées qui les ont amenés également. La pensée divine seule ne change pas et fait partie de l'essence de Dieu même, parce qu'elle est comme lui éternellement parfaite. En faisant de la pensée l'essence de l'âme humaine, Descartes ne se doutait pas qu'il divinisait l'intelligence et qu'il ouvrait toute grande au panthéisme idéaliste des Allemands la porte qu'il avait déjà maladroitement entrebâillée au panthéisme naturaliste de Spinoza par sa définition de la substance.

Cette erreur de Descartes, qui fait de la pensée l'essence de l'âme, l'a tout naturellement amené à confondre la conscience ou le moi psychologique avec l'âme même. Il croit percevoir l'âme directement dans la plus immédiate des expériences. Son être lui apparaît avec sa pensée même qui en est l'essence : « Je pense, donc je suis. » Ce spiritualisme exagéré ne devait pas tarder à provoquer la réaction du phénoménisme de Hume, de Kant et du positivisme.

L'étendue est-elle de son côté l'essence de la matière? Descartes n'a que trop raison de dire que dans son système l'âme est plus facile à connaître que le corps. La vérité est qu'il n'y a pas moyen de le connaître du tout. On lui attribuera, dit-il, tout ce qui, dans la perception, ne saurait convenir à l'âme, c'est-à-dire l'étendue et les déplacements possibles dans cette étendue même, à savoir les divers mouvements. Ainsi la couleur est subjective, c'est une idée de l'âme, mais l'étendue qui lui sert de support, et sans laquelle elle ne serait pas, est objective. On conviendra que cette distinction est assez arbitraire. D'où vient d'ailleurs cette étendue dans la représentation? — de l'âme? — Il y a incompatibilité absolue entre la pensée et l'étendue ; — du corps ? Mais il n'y a pas d'influence sur l'âme pour l'y introduire. C'est toujours la difficulté insurmontable de la communication des deux substances hétérogènes.

Quoi qu'il en soit, l'étendue ne saurait être l'essence de la matière. Leibnitz n'aura pas de peine à montrer que l'étendue et le mouvement ne sont pas premiers, mais qu'ils supposent avant eux quelque chose qui s'étend et se meut. Ce quelque chose est dès lors l'essence

de la matière, et l'étendue et le mouvement n'en sont que des modes et des accidents.

L'existence de la matière est-elle au moins certaine ? Le seul critérium de la vérité est pour Descartes l'évidence logique. Il met ainsi l'idée au-dessus du fait, ce qui est le principe même de l'idéalisme. De ce que le monde s'impose à nos sens, il ne suit donc pas pour lui qu'il existe réellement. La seule raison décisive de croire à l'univers, c'est la véracité de Dieu, qui nous tromperait, si la matière était une pure illusion de notre esprit. Méthode à rebours, qui au lieu de nous élever, comme dit l'Apôtre, du visible à l'invisible, cherche dans l'invisible la certitude de ce qui se voit et ébranle ainsi le fondement naturel de toute certitude. En n'apportant aucune restriction au principe de l'évidence interne, en faisant de la raison individuelle le juge unique et souverain de toute vérité, Descartes rejette, avec le témoignage des faits, l'autorité de Dieu qui révèle, des divines écritures qui nous transmettent sa parole, de la tradition et de tout l'enseignement de l'Église. C'est le rationalisme et l'individualisme. La philosophie n'est pas seulement séparée et indépendante de la foi, elle devient son irréconciliable ennemie. Ce n'est pas une réforme, c'est toute une révolution. Aussi est-ce avec raison que l'impiété fait de Descartes le Père de la libre pensée et salue en lui l'aurore des temps nouveaux. Le cartésianisme est l'origine de toutes nos erreurs. Il portait dans ses flancs le germe fatal de la philosophie du XVIIIe siècle et des maux profonds qu'elle a enfantés dans le monde et dont nous sommes, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue social, les tristes héritiers.

Descartes fut un puissant génie mathématique, un grand écrivain français et un penseur de haute marque. Mais il a trop apporté, en philosophie, de ses habitudes de géomètre. De même qu'il disait : « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement et je ferai le monde », il pensait aussi : « Donnez-moi des évidences et la méthode mathématique et je créerai la science universelle. » Il s'est laissé abuser par la simplicité et la rigueur des démonstrations abstraites et logiques dont il a fait le type de toute certitude, l'instrument de toute vérité. C'est ce qui explique cette prétention, naïve à l'excès, de refaire seul, en quelques annés, un édifice lentement et péniblement élevé, au cours des siècles, par toute une armée d'ouvriers et d'architectes, dont quelques-uns s'appellent Aristote, saint Augustin, saint Anselme, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, pour ne citer que les très grands noms. Et c'est ce qui explique aussi, pour une bonne part du moins, les erreurs essentielles de cette philoso-

phie improvisée et qui s'était par surcroît privée des directions lumineuses de la foi, erreurs qui, développées par les successeurs de Descartes, devaient aboutir à un amoncellement de ruines.

II

Leibnitz.

Chercher à expliquer le monde, c'est croire qu'il est intelligible et un. Or, Descartes l'a scindé en deux parties, qui s'excluent mutuellement. Aucun moyen de les raccorder : il faudra nécessairement sacrifier l'une ou l'autre, et aller à l'idéalisme ou au matérialisme, sans pouvoir s'arrêter entre les deux.

Leibnitz, un des plus grands génies de tous les temps, et l'esprit le plus complet peut-être de ce XVIIe siècle, si fertile en hommes extraordinaires, prend le premier parti. Il nie la réalité de l'étendue et conçoit l'univers physique comme formé tout entier de points indivisibles et actifs qu'il appelle monades, en raison de leur absolue unité. Ce sont comme des âmes inférieures, distinctes de la nôtre, en ce qu'elles ne sont douées ni de raison ni de conscience. Toutes ensemble, elles forment une vaste hiérarchie, au sommet de laquelle se place Dieu, monade des monades, et qui les a appelées à l'être par création. Une gradation insensible les sépare : tout est continu dans la nature, tout est âme, tout est vie. On passera donc facilement, semble-t-il, du corps à l'âme, et leur union, incompréhensible chez Descartes, paraît ici assurée. « Quand j'en fus là de mes pensées, nous confie Leibnitz lui-même, je crus être au bout de mes peines. » C'est justement là que les difficultés insurmontables l'attendaient.

C'est qu'en effet, toute monade est une unité close, rien n'y entre, rien n'en sort. Toute leur activité part d'elles et se termine à elles. Les accidents sont liés aux substances dont ils émanent. Comment le mouvement d'une monade, qui est un accident de cette monade, considérée comme substance, irait-il se détacher de cette monade pour se promener dans les autres, auxquelles il est étranger ? Il n'y a pas d'action transiente, pas d'échange possible entre les monades. Chacune change indéfiniment, comme tout ce qui est imparfait, mais ses changements et mouvements lui restent intérieurs. Dès lors, il se trouve y avoir entre la monade reine ou l'âme, et les monades qui, spontanément, affirme Leibnitz, se subordonnent à elle et forment ensemble notre corps, une distance à jamais infranchissable.

Finalement, le problème de leurs relations est plus compliqué que chez Descartes. *Mon système, écrit Leibnitz, fait que les corps agissent comme s'il n'y avait pas d'âme, et les âmes, comme s'il n'y avait pas de corps.* (Monadol., § 81.) Mais alors, comment se fera la pensée? Elle sortira évidemment tout entière de l'activité interne de l'âme. Il en est de même de la simple sensation : elle naît du fond de l'esprit et le corps n'y est pour rien. Nous voilà ramenés par un long détour au subjectivisme cartésien. Bien plus, l'observation externe devient désormais inutile et impossible : ce que nous appelons *observation sensible* n'est en réalité, dit Leibnitz, qu'une *spéculation confuse*. L'âme, et l'âme, seule est donc à la fois le sujet et l'objet de la sensation. Ce que nous percevons et expérimentons, c'est toujours et uniquement nous-mêmes.

On aura beau, après cela, distinguer l'intelligence des sens, établir entre eux une différence de nature, faire de la première comme un reflet de l'intelligence divine, toujours est-il qu'elle ne pourra s'exercer que sur des données immédiates toutes subjectives. Comment de ces prémisses l'objectivité pourrait-elle sortir? Leibnitz nous jette en plein idéalisme : la pensée n'enveloppe plus qu'elle-même, le monde extérieur nous est inaccessible, et ce qu'illusoirement nous appelons de ce nom n'est que la projection involontaire, hors de notre conscience, de ce qui se passe en elle seule.

Alors, à quoi bon l'Univers? Comment expliquer l'harmonie et la stabilité de ses lois? Que devient son unité! Comment mon corps se meut il à la suite de mes représentations et de mes volitions? Que vaut enfin ma connaissance? Si elle n'exprime que ce qui se passe en moi, comment puis-je la considérer comme traduisant les lois mêmes de la nature? C'est ici que se place l'harmonie préétablie : Dieu a créé toutes les monades sur un plan identique. Sans doute, elles diffèrent toutes en perfection, mais le degré de cette perfection même se mesure précisément au degré de netteté et de conscience avec lequel chacune représente l'univers. Elles ont, de par leur nature, le pouvoir de dérouler en elles, sous forme de *perceptions* tantôt obscures et inaperçues, comme c'est le cas pour les monades qui constituent la matière, tantôt plus claires et suivies d'*aperception*, comme il arrive pour les âmes véritables, les changements prévus et voulus par Dieu dans l'ensemble, et d'y conformer leur action spontanée ou *appétition*. Bref, elles ressemblent, pour emprunter la comparaison même de Leibnitz, à des horloges si bien réglées, dès le principe, qu'elles marquent toutes, partout et toujours, la même heure au même moment, sans que le mouvement de l'une influence jamais

celui des autres et n'en soit ni l'effet ni la cause. Grâce à cette explication, aussi ingénieuse que peu naturelle, la connaissance humaine se trouve correspondre, au moins analogiquement et dans ses lois générales, à la réalité extérieure.

Mais où trouver la garantie d'une hypothèse si énorme, et qui, au lieu de rendre compte de l'expérience sensible, la contredit et la dément à chaque instant? Il est évident que l'objectivité restera dans cette explication un douteux et angoissant problème, et lorsque Kant déclarera l'objet inconnaissable et prétendra que les lois de l'univers ne sont pas autre chose que les lois mêmes de notre entendement, il paraîtra suivre tout simplement jusqu'au bout le mouvement de la pensée leibnizienne.

Mais il y a plus, et les conséquences de ce système sont encore plus graves que ses erreurs. Il est évident d'un côté que la liberté n'y a pas de place : la volonté est bien obligée, en effet, de choisir ce qui seul correspond aux changements des corps. Impossible de toucher, si peu que ce soit, à l'enchaînement rigoureux de nos pensées ; un seul anneau déplacé de cette chaîne d'airain de nos états intérieurs troublerait toute l'harmonie de l'univers entier. « Tout présent état d'une monade est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. » (Monadol., § 22.)

D'autre part, puisque toute monade est close et ne reçoit rien du dehors, que devient la Révélation ? Elle n'est même plus possible, et pas davantage l'enseignement de l'Église, puisque ce sont choses qui s'imposent à l'âme du dehors. C'est le congé définitif des dogmes. Que devient le miracle, cette intervention de la puissance, de la liberté et de la bonté souveraine de Dieu? Il n'a plus de place dans un monde où toute solution de continuité reste inconcevable. Voilà la révélation et le miracle impossibles *à priori*. Nous touchons aux vraies sources du rationalisme radical et de l'immanentisme.

Certes, Leibnitz n'admettait pas toutes ces conséquences, car il croyait sincèrement à la Révélation, et ce fut l'objet d'un de ses opuscules d'établir l'alliance de la raison et de la Foi. Ses intentions étaient bonnes, tout comme celles de Descartes ; la logique de ses idées les a trahies et sa philosophie a été funeste.

On pourrait aller plus loin et montrer que Kant est virtuellement contenu dans Leibnitz. Puisque les monades n'ont pas d'action transitive, il n'y a pas, pour lui, de causalité externe, mais seulement des consécutions. Le principe de causalité n'est par conséquent applicable et n'a de valeur qu'à l'intérieur même du moi. On ne saurait donc s'en servir légitimement pour démontrer l'existence de Dieu ou

de l'Univers. Que devient alors la métaphysique? Leibnitz a comme tendu à Kant l'arme dont il devait user et abuser, pour détruire toute certitude objective et, par là même, toute philosophie.

III

Kant.

La vaste synthèse idéaliste de Leibnitz, qui ne manquait assurément pas de grandeur, et qui, par la magnificence des proportions et de l'ordre, rappelait celle d'Aristote, ne reposait en définitive que sur *l'harmonie préétablie*. Base bien fragile, pour un si gigantesque édifice, échafaudage tout de spéculation, que rien n'appuyait sur le terrain solide de l'expérience.

Kant, esprit positif, raisonneur sans doute, mais averti, et rendu difficile, en fait d'explications, par la critique de Hume, laisse tomber toutes ces hypothèses *à priori*, dont on ne peut contrôler la vérité en leur appliquant la règle de l'évidence posée par Descartes.

Une seule chose est manifeste : la série intérieure et déterminée de nos états de conscience. Tout le reste nous échappe. Approchons-nous d'ailleurs pour mieux voir : afin de fixer, une fois pour toutes, les limites de notre connaissance, Kant va en examiner, sous nos yeux, l'instrument, et se rendre un compte exact de ce qu'il peut, et de ce qui dépasse sa portée. C'est le seul moyen de couper court, dans l'avenir, aux spéculations oiseuses et stériles.

Or, la raison se partage naturellement, dit-il, en trois grandes divisions : *l'Entendement ou Raison pure, la Conscience morale ou Raison pratique*, et *le Jugement*, ce que nous appellerions aujourd'hui *l'Esthétique*.

La raison pure comprend à son tour trois sous-facultés : *les sens, l'intelligence* et *la raison proprement dite*. Soyons attentifs : l'analyse de la connaissance sensible commence :

I. Les Sens. — D'abord, il faut poser en principe que toute vraie connaissance doit contenir, en dépit de Leibnitz, un élément *sensible* venu du dehors, et, malgré les dénégations de Hume, un élément *rationnel*, ajouté du dedans. Sans le premier, on n'expliquera pas pourquoi l'aveugle-né ne peut jamais arriver à se faire une idée de la couleur et de la lumière ; et, sans le second, il sera tout aussi impossible de rendre compte de ce fait, que l'idiot, même pourvu des sens les plus affinés, reste impuissant à acquérir la moindre notion scientifique.

Les perceptions sensibles sont donc le résultat d'une réalité inconnue et indéterminée, entrée du dehors dans les sens, et d'une sorte de marque ou de sceau que ceux-ci leur impriment en les recevant. Chaque perception renferme ainsi un élément *objectif*, reçu *passivement* par le sens, c'est sa *matière*, et un élément *subjectif, à priori*, imposé *activement* par le même sens à cette matière reçue, et c'est sa *forme*.

Quel est cet élément *à priori*, que le sujet ajoute à l'objet, pour le déterminer ? C'est *l'espace*, représentation sensible idéale *à priori*, forme commune de toutes les sensations externes, et le *temps*, autre représentation sensible idéale *à priori*, forme commune de toutes les sensations internes. Kant appuie ces vues sur l'expérience : la façon dont se comporte le tout petit enfant, vis-à-vis des objets qui l'entourent, montre qu'il apporte, innée, la notion *d'espace*, et, s'il n'avait pas de même, innée, la notion du *temps*, il brouillerait toutes ses perceptions et ne saurait mettre entre elles ni ordre ni suite. Ne voit-on pas le jeune poussin, à son tour, courir après une mouche, alors qu'il traîne encore, au bout de sa queue, un fragment de coquille, et revenir tout droit vers sa mère, qui l'appelle ?

Il suit de là, que les choses, considérées *en elles-mêmes*, indépendamment de l'esprit qui les perçoit et qui leur imprime ses formes, n'existent *ni dans le temps, ni dans l'espace*. Par conséquent, la sensibilité, en nous les représentant comme étendues et successives, ne nous les montre pas comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement comme elles nous *apparaissent*. Elle ne nous fournit donc que des apparences ou *phénomènes*, et comme la réalité objective n'a d'autre porte d'entrée que les sens, pour l'introduire du dehors dans l'entendement, il faut conclure, de toute nécessité, que la raison tout entière, considérée dans ses trois manifestations, n'atteint que des phénomènes et des relations, jamais cette réalité véritable, cette chose *en soi*, qui se cache derrière eux.

II. L'Intelligence. — Examinons maintenant l'intelligence : son rôle, dit Kant, est d'élaborer les perceptions des sens, en les reliant entre elles, suivant certaines lois, de manière à en tirer des jugements, puisqu'elle est proprement la faculté de juger. Or, juger, c'est unir les perceptions sensibles en les faisant entrer dans les notions générales que, depuis Aristote, on appelle *catégories*. Il étudie donc ces notions et particulièrement la catégorie de *cause*, qui occupe le premier rang en importance. Il démontre, comme Hume, que cette idée ne peut venir des sens. Les sens nous montrent bien la suite des phénomènes, mais ils ne laissent jamais voir la vertu secrète, qui les

ferait s'engendrer l'un l'autre. L'idée de cause est donc une idée rationnelle *à priori*. Étendant son explication à l'ensemble des catégories, il déclare qu'elles sont toutes, sans exception, des fonctions innées de l'intelligence, des formes *subjectives* du jugement, tout comme l'espace et le temps ont été reconnus déjà des formes subjectives de la perception sensible. Elles constituent *l'élément inné et à priori* de la connaissance intellectuelle. L'intelligence ne les reçoit pas d'ailleurs, mais les tire de son propre fonds, et les impose, comme *forme*, aux phénomènes de la perception sensible qui sont la *matière* de nos jugements. Ainsi, de même que les sens, l'intelligence ne connaît que des apparences. En somme, sens et intelligence, dans l'acte de connaissance, s'atteignent surtout eux-mêmes, et l'élément *à priori*, la forme imposée du dedans, est l'essentiel, presque le tout de la pensée. Les sens constituent, à peu de chose près, les phénomènes ; l'intelligence crée de toutes pièces les relations dont elle se sert pour les relier. D'autorité, elle les déclare, *à priori*, quantité, qualité, cause, effet; non qu'elles le soient en réalité, mais parce qu'elle leur ordonne de l'être. Kant peut dire sans exagération : « C'est l'entendement qui dicte ses lois à l'univers, c'est l'entendement qui fait le cosmos. »

III. La Raison proprement dite. — Passons à la raison proprement dite : c'est le suprême pouvoir de synthèse de l'esprit, ce que les anciens appelaient le *nous*. Son rôle est de ramener tous les jugements de l'intelligence à quelques idées très générales, à les faire entrer dans quelques synthèses supérieures. C'est ainsi que, s'appliquant à l'ensemble des phénomènes de la sensibilité externe, unis par les catégories intellectuelles, la raison proprement dite forme l'idée d'univers ou cosmos et donne naissance à la science appelée cosmologie. Unifiant ensuite la série entière des faits et des lois qui dérivent des sens internes, elle forme l'idée d'âme et fonde la psychologie. Enfin, synthétisant la totalité des phénomènes, elle crée l'idée de Dieu et, avec elle, la théodicée ou théologie naturelle et rationnelle.

Mais ces idées ainsi formées n'ont aucune valeur en dehors de la raison même, dont elles expriment simplement les points de vue et les nécessités propres. *Objectivement*, elles ne correspondent pas davantage à des êtres réels que les formes *à priori* de la sensibilité ou les catégories de l'intelligence. Elles ne prouvent nullement qu'il y ait en effet un monde, des âmes, un Dieu. La raison n'atteint *que des phénomènes*, elle est reconnue incapable de connaître jamais une substance et un absolu quelconque. Descartes disait : « Je pense,

donc je suis », et il entendait par là : je suis une substance. Vice de logique : il passe subrepticement de l'ordre phénoménal à l'ordre réel des choses en soi. Il n'a que le droit de dire : je me perçois comme sujet logique de ma pensée et non comme sujet réel et substantiel.

En résumé, les sens, semblables à des observateurs armés de lunettes, perçoivent *un je ne sais quoi,* à travers leurs verres déformants, dont l'un s'appelle *l'espace*, et l'autre le *temps ;* de là naissent les phénomènes. L'intelligence, braquant sur eux ses douze catégories, comme une lorgnette prismatique à douze verres réfracteurs, donne naissance aux divers jugements. Enfin, la raison proprement dite, prenant trois points de mire sur le tout, forme les trois idées essentielles : monde, âme et Dieu, qui sont le produit de trois réfractions successives. La connaissance sensible est déjà une apparence phénoménale, toute relative à notre façon de percevoir ; la connaissance intellectuelle se compose de douze apparences de cette apparence, et la connaissance proprement rationnelle de trois nouvelles apparences de ces apparences premières. L'être n'a guère chance de transparaître sous cet échafaudage compliqué de phénomènes. L'intuition ne l'atteint pas. Mais, dira-t-on, le raisonnement le pose, car les phénomènes postulent de toute nécessité une substance et une cause. Nullement, dans la crique kantienne : ces catégories subjectives n'ont pas d'application valable, en dehors des phénomènes, dont elles servent uniquement à faire la liaison. Ce lien rend la science possible, pourvu qu'on la limite aux phénomènes et qu'on ne veuille pas l'étendre au delà. Quant à la certitude objective et à la métaphysique, elles sont enfermées désormais derrière une triple porte d'airain.

Des phénomènes déterminés et relatifs, avec divers degrés, et pour préciser, avec trois degrés croissants de synthèse, voilà tout ce que nous connaissons et voilà tout ce qu'il faut garder de Leibnitz. Le reste : l'âme, les monades, Dieu, c'est *l'inconnaissable.*

Ici se termine la critique de la raison pure. Elle consacre, comme on voit, le triomphe de la subjectivité, du phénoménisme et de la relativité de la connaissance. Elle proclame bien haut *l'agnosticisme* radical, et non pas un agnosticisme accidentel et pour ainsi dire inconscient, mais raisonné, voulu, définitivement légitimé et scientifiquement établi.

Nous verrons bientôt ce que vaut cette théorie de la connaissance de Kant. En attendant, constatons que la philosophie est au tombeau, que la pierre est scellée, et que cette fin, aussi inattendue que préci-

pitée, est le résultat d'une méthode et de principes que Descartes avait mis en œuvre pour l'affranchir et lui donner sa pleine vie.

Kant a jeté la raison pure dans le creuset de la critique. Il n'y a plus retrouvé que la science : la philosophie s'est échappée tout entière en fumée.

Mais la raison pure n'est pas le tout de l'esprit. A côté d'elle, il y a d'autres facultés de connaître qu'il faut à leur tour analyser. C'est d'abord le *Jugement* du beau, et de la finalité qu'il exprime. L'intelligence prononce que tout phénomène est lié immédiatement à un autre phénomène, que dans la série infinie de causes et d'effets que déroule l'expérience, il n'y a pas d'intervalle vide où l'on puisse glisser le moyen et le but. Et néanmoins, tant qu'il y aura un homme au monde, son esprit sera frappé de la convenance finale que présente la structure de l'œil ou de l'oreille, il s'étonnera jusqu'à l'admiration et au ravissement de la singulière correspondance et de la prodigieuse harmonie qu'il percevra dans un organisme vivant entre les parties et le tout.

L'intelligence a beau dire qu'un mécanisme rigoureux et aveugle règne partout dans l'univers ; toujours le sens esthétique répond : non, il y a un plan préconçu, j'aperçois clairement un but poursuivi. Mais ce ne sont là, de part et d'autre, selon Kant, que des vues subjectives, de pures nécessités de la pensée. C'est le *Jugement* qui fait la beauté et la finalité, tout comme l'*Intelligence* fait la vérité. Quant à savoir si les choses sont belles et harmonisées en elles-mêmes, c'est une autre question et qui demeure insoluble.

La critique du Jugement corrobore donc, au lieu de l'infirmer, le scepticisme radical de la raison pure. Nous nous trouvons ici-bas privés de lumière et de direction : la vie est une prison perpétuelle et sans issue, au seuil de laquelle, comme à l'entrée de l'enfer de Dante, il faut déposer toute espérance,

Il en serait ainsi, dit Kant, si l'intelligence était réellement, comme l'ont prétendu Aristote et les scolastiques, la reine de nos facultés. Mais par bonheur ce n'est pas elle qui porte le sceptre. La raison pratique ou volonté a chez nous plus d'importance : c'est à elle de commander, ainsi que Descartes l'avait entrevu. L'analyse nous montre qu'elle pénètre aussi plus avant, que seule elle nous fait dépasser le phénomène et nous introduit, par une voie mystérieuse, jusqu'au sein des *choses en soi*. Ses lois, toutes différentes de celles de l'intelligence, n'expriment plus, comme ces dernières, des rapports de détermination nécessaire, objet et condition de la science positive, mais édictent des ordres qui obligent sans contraindre. De tels impératifs impliquent un agent libre.

L'intelligence avait exclu la liberté de l'ordre phénoménal, il lui était impossible de voir au delà et de dire si le déterminisme régissait de même les réalités objectives (1). Or voilà que la volonté va plus loin : en affirmant catégoriquement le devoir, elle pose la nécessité même de l'indétermination. La liberté en sort comme une eau vive de sa source : je dois, donc je puis. De là résulte tout de suite le mérite et la vertu. Mais la raison exige que le bonheur s'y joigne comme un compagnon fidèle et inséparable. C'est ce qui ne se voit guère en ce monde. Il faut donc admettre encore l'immortalité et une autre vie dans laquelle vertu et bonheur coïncideront. Or, cela même n'est possible que s'il existe en même temps un être assez sage pour apprécier la valeur morale, assez juste et assez puissant pour proportionner le bonheur au mérite de chacun. Nous voilà revenus à la métaphysique, non plus par la voie fermée de la spéculation, mais par les exigences de l'action. Elle constitue comme une dogmatique naturelle, postulée par le fait moral, indémontrable sans doute pour l'intelligence, mais présentant cependant, au dire de Kant, une certitude, qui, pour être d'un autre ordre que celle de la science, n'en est pas moins incontestable. C'est assez, croit-il, pour redonner à la vie l'idéal et le sens, dont la critique de la raison pure l'avait dépouillée.

Tel est le Kantisme dans ses très grandes lignes. Il se caractérise nettement par la séparation absolue qu'il établit entre la théorie et la pratique. D'un côté, c'est un phénoménisme subjectif sans issue, de l'autre, un primat de la volonté et de l'action qui, en posant le devoir, ouvre toute une perspective sur l'au-delà des phénomènes et permet de régler en conséquence sa conduite.

Qu'il dérive de Descartes, tout éloigné qu'il en paraisse, il est trop facile de le voir. Car si la pensée est la seule réalité directement perçue et qu'elle ne reflète point le moi essentiel, nous voilà, sans plus, arrivés au phénoménisme interne et, pour nous en tirer, nous n'aurons qu'à nous souvenir que les cartésiens tiennent l'intelligence pour un pouvoir limité et la volonté pour une puissance infinie. Tout Kant est là. Pourtant ce n'est pas cette voie de la conséquence qu'il a suivie. Il est venu à la critique par la science. Un fait l'a frappé : la science s'impose, elle réussit, ses lois ont une sorte d'infaillibilité. On ne trouve rien de semblable dans l'idéologie *à priori* d'un Des-

(1) Cependant, puisque d'après Kant les choses en soi sont hors du temps, c'est-à-dire de la succession et de la durée, sans lesquelles aucun déterminisme n'est possible, il semble bien que l'intelligence doive logiquement et légitimement conclure que la réalité véritable n'est pas soumise profondément au déterminisme et au mécanisme, que le jugement esthétique s'approche plus qu'elle de l'absolu, nous met sur la voie des révélations de la raison pratique et fait ainsi le pont entre les deux.

cartes ou d'un Leibnitz. Pourquoi ? Quelle différence y a-t-il donc entre les propositions métaphysiques et les propositions scientifiques ? C'est que, dit Kant, les premières sont stériles, l'attribut ne faisant qu'y répéter le sujet en totalité ou en partie et par conséquent ne nous apprenant rien de nouveau. Par exemple, si je dis : Dieu est infini, au fond je ne dis rien, car en posant Dieu j'avais déjà posé son infinité, je répète simplement le sujet en me servant d'un terme différent. Au contraire, si j'énonce ce jugement : le temps est froid, je vois tout de suite que l'attribut ajoute une propriété qui n'était pas contenue dans l'idée de temps. Voilà donc un progrès accompli. Mais pour qu'une proposition entre dans la science, il ne suffit pas qu'elle apporte quelque chose de nouveau, il faut encore qu'elle exprime une vérité *permanente*, c'est-à-dire que l'attribut y soit *nécessairement* lié au sujet. Le temps est froid n'est pas un jugement scientifique, car il ne fait pas toujours froid. Mais l'eau bout à 100° est un jugement scientifique, car la température de l'eau qui bout est constante et correspond toujours au degré 100, sous une pression atmosphérique normale de 0,76. Or, comment puis-je affirmer de tels jugements qui sont *universels* et *nécessaires*, alors que l'expérience ne me montre jamais que des faits *individuels* et *accidentels* ? C'est évidemment, selon Kant, que la raison ajoute à la simple appréhension des choses ces caractères mêmes, de sorte que ces jugements, tout expérimentaux qu'ils sont, ne laissent pas d'être en même temps rationnels et *à priori*. L'expérience en fournit la *matière* et la raison la *forme*. C'est ce que Kant exprime en disant que toute vraie connaissance se compose uniquement de *jugements synthétiques à priori*. Or de tels jugements ne sont possibles que si la raison elle-même en fait le lien. Voilà comment il démontre que c'est l'esprit qui impose ses lois aux choses.

C'est là le point essentiel, le nœud vital, pourrait-on dire, du kantisme. Le frapper à cet endroit, c'est le tuer. Or, cette théorie tout entière repose sur une fausse interprétation des opérations intellectuelles. Kant a été victime ici de la psychologie cartésienne. En n'établissant aucune séparation entre la perception sensible et la conception intellectuelle, Descartes confond deux pouvoirs très différents et deux ordres de connaissance tout à fait distincts. La sensation et l'image qu'en garde la mémoire sensible, sont matérielles, individuelles, concrètes, accompagnées de déterminations particulières, dans le temps et dans l'espace. Tout au contraire, le concept est spirituel, général, abstrait, sans relation d'aucune sorte avec le temps ou le lieu, universel, c'est-à-dire pouvant s'appliquer à tous les êtres ou

phénomènes du même ordre, partout et toujours. Le chien que j'ai devant moi est de fort belle taille, a une grosse bonne tête, des yeux brillants, une fourrure en broussaille gris foncé, répond au nom de Sultan, et vit au Petit Séminaire de Bon-Encontre, dont il est le très fidèle gardien, en l'année 1916. Mais le chien tout court, cet ensemble lié et permanent de caractères, auquel je donne ce nom de chien, n'existe à proprement parler nulle part et à aucune date, il ne possède pas de marques individuelles. On ne peut lui attribuer une tête grosse ni petite, ses yeux n'ont ni forme ni éclat particuliers, il n'a ni couleur, ni taille, ni nom en propre, mais il représente tous les chiens qui ont été, sont et seront, n'importe où et avec toutes les déterminations possibles. Voilà certes deux objets qu'on ne saurait assimiler et qui s'opposent l'un à l'autre. Si le premier est le résultat d'une perception sensible, il ne peut en être de même du second, car ce qui est sensible est toujours en même temps matériel, singulier et de tous points déterminé. L'idée abstraite et générale relève donc d'une faculté absolument différente des sens, spirituelle, active, capable d'abstraire ; *l'intelligence proprement dite,* dont le rôle, méconnu par l'école cartésienne, est précisément de saisir, en le dégageant, l'essentiel, le permanent, l'universel, contenu dans le particulier, le passager, l'accidentel de l'image sensible. On voit maintenant toute la portée de la très grave erreur de Descartes, devenue générale depuis, qui confond sous la même appellation les sens et l'intelligence, et qui fait du tout une seule et même faculté purement passive et contemplative (1). C'est la source de presque tous les malentendus et des inextricables difficultés de la psychologie comme de la métaphysique.

Si cette analyse est exacte et si cette critique porte juste, le jugement scientifique n'est nullement, comme l'affirme Kant, un lien rationnel entre deux perceptions concrètes et individuelles, mais bien un rapport dont la nécessité objective, saisie par l'intelligence, est fondée sur la généralité et l'universalité des idées qu'il unit. Ce qui me permet d'énoncer cette loi que l'eau bout à 100°, c'est que l'intelligence considère dans l'image concrète d'une eau particulière une *nature* qui, sous des déterminations diverses, comme sous autant de vêtements de rechange, reste identique à elle-même, et, dans l'image individuelle de l'ébullition, un *phénomène général* que présente cette nature dans des conditions définies, à savoir si on en porte la température au degré + 100. De sorte que toute nouvelle expérience n'est

(1) Chez Descartes, l'intelligence ne fait rien; chez Kant, elle fait tout, mais le résultat n'est guère différent : d'un côté comme de l'autre, la connaissance s'établit en dehors de la réalité, en plein idéalisme.

plus que la répétition exacte des précédentes et qu'il n'y a vraiment qu'une seule expérience indéfiniment renouvelable et parfaitement égale dans tous les cas, en ce qui intéresse l'observation même.

Dès lors, l'édifice tout entier de la raison pure s'écroule, et le primat de la conscience morale devient à son tour inutile. Il ne pouvait d'ailleurs rendre les services qu'on lui demandait. En effet, tout d'abord l'impératif catégorique du devoir est un jugement et à ce titre fait incontestablement partie de l'ordre phénoménal. Les déductions que Kant en tire pour le monde des *choses en soi* ne sont donc nullement valables, car la légitimité de nos conclusions rationnelles ne s'étend pas, selon lui, hors des phénomènes. C'est en vain que nous appliquons au delà la catégorie de cause. L'âme ne saurait par conséquent être dite cause, elle ne peut donc pas être cause libre. Il faut aussi pour le même motif lui refuser les caractères de substance et d'unité et cesser de la considérer comme un individu. Il n'y a donc pour elle ni liberté, ni immortalité personnelle. Elle se confond désormais avec l'Universel et l'Indéfini indéterminable. C'est déjà le moi absolu de Fichte remplaçant le Dieu personnel de Kant qui n'a plus de rôle à remplir. Et que peut être d'ailleurs une volonté autonome qui commande avec une autorité absolue et en son propre nom ? Il est difficile d'y voir autre chose qu'une contradiction grossière, à moins qu'elle ne soit la manifestation d'une nature divine. La divinisation du vouloir et de la personne humaine, tel semble bien être le dernier mot du kantisme. Il aboutit logiquement à un *volontarisme panthéiste* avec décapitation de l'intelligence. Or, tels paraissent précisément être aussi, comme nous allons le voir, les traits essentiels de la philosophie de M. Bergson, quelques différences qu'elle présente par ailleurs avec celle de Kant.

(*A suivre.*) M. CANCE.

NÉCROLOGIE

Pendant ces quatre années de guerre, la mort a décimé les rangs des philosophes. — Encore qu'il soit trop tôt pour dire sur tous le mot définitif qui les situera dans l'histoire de la pensée contemporaine, nous avons estimé ne pouvoir laisser la tombe se refermer sur eux sans leur consacrer au moins une notice qui rappelât leur carrière, leur œuvre et la pensée dominante qui les a inspirés, quitte à revenir plus tard sur les principaux d'entre eux pour leur consacrer une étude plus détaillée et plus approfondie.

Nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de cette revue des morts qui constituera une manière de contribution à l'histoire de la philosophie contemporaine.

Le Révérend Père BULLIOT

Celui-là fut un précurseur. Ses convictions péripatéticiennes étaient faites, avant que la philosophie de l'École fût à l'ordre du jour, avant que ne parussent les études qui devaient lui donner droit de cité dans l'attention contemporaine. Son idée était arrêtée avant même les directions de Léon XIII : il l'avait pensée, mûrie et parlée avant que Rome parlât. Il n'était pas de ceux qui avaient trouvé leur foi philosophique en même temps que l'autre, dès l'éveil de leur vie intellectuelle, et qui avaient borné leur activité philosophique à justifier la mesure d'autorité prise en faveur de cette foi (1).

Aussi, au moment où tant d'autres philosophes chrétiens devaient se mettre à l'étude de saint Thomas, il était maître, il pouvait professer, et occuper dès lors une large place dans le mouvement de spéculation néo-scolastique qui allait se produire.

Mgr d'Hulst, Recteur de l'Institut Catholique de Paris, l'appelait en 1888 à occuper la seule chaire d'enseignement de philosophie thomiste qui existât en France.

Parmi les objectifs, poursuivis par les dirigeants de l'Église dans ce retour à la tradition des Écoles du moyen âge, il en est un que le P. Bulliot envisageait avant tous les autres.

Ce n'était pas l'arme qu'il cherchait contre l'erreur régnante, dans l'arsenal qui renferme toutes les armes contre toutes les erreurs; ce n'était pas l'assimilation rationnelle du dogme la plus étendue et la plus cohérente qui soit; ce n'était pas non plus une doctrine spiritualiste parfaitement orthodoxe; c'était le système général de la nature, c'était, comme il l'appe-

(1) Il convient de rappeler que le R. P. Bulliot — comme M. Peillaube — fut à l'école d'un maître de grand mérite et d'un véritable précurseur de la scolastique, le R. P. Derennes, de la Société de Marie.

lait, la Physique générale d'Aristote et de saint Thomas, c'était l'explication rationnelle, donnée de haut, des lois générales du monde et du mécanisme des activités physiques.

Il espérait par là gagner à sa cause les faveurs de cette grande maîtresse de l'opinion dans le monde entier, la Science : c'est à la Science que la Physique d'Aristote demande le point de départ de ses grandes inductions; c'est la Science qui bénéficie en première ligne des lumières qui se dégagent des généralisations spéculatives philosophiques.

Il était délicat, il est vrai, d'ériger au-dessus du savoir scientifique une magistrature d'idées : mais cette magistrature se faisait pardonner les arrêts qu'elle rendait, en rendant des services.

Les aspirations philosophiques du P. Bulliot rejoignaient, par ce choix de ses études, des ambitions de prêtre et de religieux : car il rêvait de montrer que la même doctrine, qui avait réalisé la synthèse de la parole divine dans la théologie, pouvait élaborer la synthèse de la parole humaine entendue dans les sciences.

Son indéfectible confiance dans sa cause et son enthousiasme de jeunesse intellectuelle s'alimentèrent à ces espérances.

Quoique scolastique, ce n'était pas un égaré dans le monde moderne, un phénomène de survivance, un esprit antidaté : il prétendait penser avec son temps en pensant avec tous les temps : et, si son temps s'abusait, il prétendait le devancer et faire appel d'une opinion qui le condamnait, à une opinion mieux informée.

Aussi, après avoir lu les maîtres, Aristote, saint Thomas, et, parmi leurs commentateurs, les plus archaïques, comme étant les plus voisins des origines de la tradition — c'est à leurs livres que le portait sa passion de collectionneur — il compulsait les mémoires de théorie scientifique les plus modernes, il fréquentait les cours, interrogeait les hommes, sondait la pensée des maîtres réputés.

Il n'était pas rare qu'il citât dans ses cours quelques-unes de ces interviews scientifico-métaphysiques, où les exigences de clarté du philosophe avaient déconcerté le savant, et amené de sa part un aveu loyal d'ignorance ou de présomption intellectuelle.

Mais le champ des investigations nécessaires, pour mettre au point une philosophie thomiste, rajeunie au contact des sciences, est immense : il n'est pourtant aucune partie importante de ce champ, aucune des thèses fondamentales se rapportant à ce programme, qu'il n'ait traitée avec originalité et avec l'autorité d'une double information scientifique et scolastique.

C'est la Cosmologie qui eut ses préférences, et, en Cosmologie, les problèmes auxquels les sciences physiques proprement dites sont intéressées : et il va de soi que les questions de mécanique générale piquaient surtout sa curiosité, soit parce que les phénomènes s'y présentent avec le minimum de complications, soit à cause de leurs affinités métaphysiques immédiates : c'est dans les propositions de la mécanique qu'il découvrait l'application des grandes exigences philosophiques, telles qu'elles ressortent

de la mise en œuvre des principes peripatéticiens d'acte et de puissance, de qualité et de quantité, de causes et d'effet, etc.

Les notions de mouvement, de force, de masse, d'inertie, d'action, de réaction, interprétées à cette lumière, seraient de nature à révolutionner, disons mieux, à renouveler, les conceptions de la mécanique classique.

On comprend que, parmi ses aversions intellectuelles, il n'en ait pas éprouvé de plus vive que celle qui l'animait contre Descartes et le cartésianisme. Il ne pouvait accepter qu'Aristote fût « son vaincu », comme on l'a dit, mais son dénigré, son travesti, son méconnu

La nationalité française du philosophe n'était pas de nature à le faire revenir des sentences sévères qu'il portait contre lui ; il voyait en lui l'ancêtre de toutes les aberrations philosophiques modernes, y compris l'idéalisme allemand, « le père du mensonge », comme il le nommait.

Avec quelle verve il retournait contre Descartes les griefs si banalement formulés contre l'*apriorisme* scolastique ! Il avait, dans sa chambre, pour le montrer à ses visiteurs, un argument par le fort, décisif contre tout le cartésianisme : c'était un simple fil élastique suspendu à un clou ; le phénomène de réaction exercé par ce fil sur la main, qui le tendait, lui semblait la condamnation positive de tout le mécanisme cartésien, puisqu'il réalisait une force en acte qui n'était pas liée à un mouvement.

Le P. Bulliot a peu écrit, bien qu'il possédât à un haut degré les qualités du philosophe écrivain ; il laisse quelques douzaines de mémoires et articles de revue sur des sujets apparemment disparates, mais d'une parenté doctrinale frappante ; le plus important de ces mémoires est une reproduction, augmentée, d'une communication faite par lui à un des Congrès scientifiques des catholiques sur *l'unité des forces physiques*.

Il avait le souci exagéré de la perfection, et un certain besoin d'ubiquité intellectuelle peu compatible avec un séjour prolongé dans un sujet restreint. Mais il n'offrait pas un livre, il avait un cours, et il comptait sur ses élèves pour donner à ce cours la publicité.

Avant d'écrire la science, il fallait bien faire la science ; il fallait aboutir à ce *Cursus* didactique, à cette *Somme philosophique* répétant celle des grands Docteurs, repensée à la moderne, transposée dans notre savoir contemporain, traduite en notre terminologie, une Somme telle que l'eussent élaborée ces Docteurs s'ils avaient vécu de notre temps.

Le P. Bulliot fut donc surtout un professeur, un éveilleur d'esprits, un manipulateur d'idées ; c'est dans sa chaire de l'Institut catholique, qu'il occupa pendant vingt années, qu'il faut surtout le situer.

Ses communications aux Congrès scientifiques furent très remarquées, voire retentissantes ; elles devaient se heurter là à un état d'esprit régnant même chez les savants catholiques, en vertu duquel toute intervention philosophique en matière de science est considérée comme illégitime.

Le gros succès fut pour les savants ; mais quelques-uns en furent presque embarrassés, et, frappés par les répliques du P. Bulliot, vinrent

lui demander un supplément de lumière. C'est que le P. Bulliot excellait à découvrir la confusion d'une formule, à fournir la distinction révélatrice qui sépare la paille du bon grain.

Il ne craignait pas d'affronter les réunions de philosophes les plus éloignés de l'École péripatéticienne, et ses reparties de bon sens, ses appels au fait positif, relevés par une attitude parfaite de courtoisie, y provoquaient quelquefois les déclarations de sympathie intellectuelle les plus inattendues.

Il fut une des lumières de cette Académie de Saint-Thomas d'Aquin, présidée à l'origine par Mgr d'Hulst, puis par M. de Vorges. Cette Académie contribua puissamment à la compénétration de la pensée péripatéticienne médiévale et de la pensée scientifique contemporaine, dans les études de cosmologie et de psychologie qui ont procédé de son inspiration. Des représentants éminents des deux ordres de spéculation s'y rencontraient pour le plus grand bénéfice de l'une et de l'autre, surtout de la philosophie.

Lisez les comptes rendus : le P. Bulliot a son mot à dire dans tous les débats, et ce mot est souvent celui de la fin, celui qu'affectionne le plus le péripatétisme, le mot de la conciliation, de la fusion des dissidences conceptuelles dans une unité logique supérieure.

Mais l'apostolat individuel fut peut-être le plus effectif qu'il ait pratiqué : c'est là que la simplicité de son abord, l'humilité de ses aveux de méprisé, la sûreté de son diagnostic dans le discernement du malaise intellectuel de son visiteur, l'absence totale de triomphe après les avantages remportés sur l'adversaire, lui conquéraient le plus d'admirateurs.

Longtemps déjà avant sa mort, le Père avait ressenti dans sa fragile enveloppe physique les conséquences d'une tension cérébrale excessive : la lame avait usé le fourreau, et l'activité laborieuse était considérablement réduite, pour la grande épreuve de l'insatiable penseur.

Il succomba dès le premier hiver de la guerre, de cette guerre dont il voyait autant que personne les antécédents philosophiques.

Dieu veuille le triomphe de telles causes servies par de tels hommes! Peu leur importe, à ces hommes, d'être nommés parmi les agents de ce triomphe, pourvu qu'il soit ; mais il importe à leurs disciples et aux bénéficiaires de leurs efforts de recueillir leurs noms.

Jules LACHELIER (1832-1918).

Né à Fontainebleau en 1832, J. Lachelier fit ses études à Versailles d'abord, puis à Louis-le-Grand, à Paris, et enfin à l'École Normale, où il entra en 1851.

Reçu agrégé des lettres en 1856, il fut nommé professeur à Toulouse (1857-58), et de là à Caen (1858-61). En 1863, il était reçu agrégé de philosophie, et, l'année d'après, entrait à l'École Normale comme maître de Conférences, où il reçut le doctorat en 1871 et où il devait exercer une

grande influence sur les jeunes maîtres de l'Université. En 1875, c'est-à-dire après onze années d'enseignement, il devenait inspecteur de l'Académie de Paris, puis inspecteur général de l'enseignement secondaire. Il est mort officier de la Légion d'honneur et membre de l'Institut, après avoir fourni, on le voit une carrière de philosophe fonctionnaire d'une remarquable continuité.

Ses ouvrages sont rares. Citons ses deux thèses : *De natura syllogismi* et *Du fondement de l'Induction ;* un article intitulé *Psychologie et métaphysique* qu'il ajouta en appendice à la réédition de sa thèse sur l'induction, en 1896 ; ses « *Notes sur le Pari de Pascal* » et une série d'études sur le syllogisme. Ajoutons une édition classique de la *Monadologie* et des *Nouveaux Essais* de Leibnitz, et c'est à peu près tout.

Sans vouloir devancer le jugement de l'histoire, nous devons pourtant constater que J. Lachelier a été avec Ravaisson, et plus encore que Ravaisson dont il a continué ou exagéré la pensée, l'un des promoteurs de l'invasion idéaliste allemande dans l'Université française.

A travers son œuvre on trouve des passages que ne désavoueraient ni Fichte, ni Shelling, ni Hegel, comme le constatait Vacherot. Celui-ci par exemple :

« La nature n'est que la pensée qui rayonne, tandis que l'esprit n'est que la pensée qui se concentre. La pensée dans son unité, la pensée dans sa diversité, c'est tout ce qui existe. »

Ou cet autre :

« Nous sommes, en nous-mêmes, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être... affirme sa propre vérité... L'acte par lequel nous affirmons notre propre être le constitue... tout entier. Il ne faut donc pas dire que nous nous affirmons tels que nous sommes, mais, au contraire, que nous sommes tels que nous nous affirmons... »

Ou cet autre encore :

« Nous créons tous les instants de notre vie, par un seul et même acte, à la fois présent à chacun et supérieur à tous. Nous avons conscience, dans chaque instant, de cet acte, et, par suite, de notre liberté ; et, d'un autre côté, lorsque nous considérons ces instants les uns par rapport aux autres, nous trouvons qu'ils forment une chaîne continue et un mécanisme inflexible. Nous accomplissons, en un mot, une destinée que nous avons subie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir : pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre, et la psychologie ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. »

Quand on songe que M. Lachelier a formé pendant onze années tout un peuple de normaliens, on regrette que le chrétien sincère qui était en lui et qui a exercé sur la volonté et le cœur de beaucoup une influence salutaire n'ait eu à sa disposition, pour former leur intelligence, qu'une philosophie incompatible avec la foi et par conséquent très dangereuse pour leurs croyances religieuses.

Émile DURKHEIM (1858-1917).

Né à Épinal en 1858, reçu à l'École Normale en 1879, Durkheim a eu l'honneur d'occuper la première chaire de sociologie qui ait été fondée dans l'Université. — Mais cette chaire, qu'il occupa successivement à Bordeaux et à Paris, fut loin d'absorber son activité. Initiateur et apôtre d'une doctrine issue du positivisme scientiste de Comte, il mit à la propager, dans les milieux les plus divers, une ardeur passionnée, une « foi ardente qui, chez cet héritier des prophètes, brûlait de forger et de forcer les convictions de ses auditeurs » déclare un de ses conreligionnaires. Séances de la *Société Française de Philosophie*, Congrès internationaux de Philosophie, réunions populaires, l'ont entendu prêcher avec la même fougue la morale « scientifique ». — Ses écrits eurent la même abondance que sa parole ; beaucoup sont encore inédits. Citons seulement, parmi ceux qui ont été publiés : la *Science positive de la morale en Allemagne*, la *Division du travail social*, le *Suicide*, les *Règles de la méthode sociologique*, les *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

La nouvelle morale dont M. Durkheim fait un si généreux cadeau à notre époque se réduit en somme à une histoire naturelle des mœurs, qui ne laisse place ni aux croyances religieuses, ni aux données métaphysiques sur l'origine et la destinée de l'homme, ni aux données psychologiques touchant sa nature, ni à aucune spéculation philosophique constituant une théorie de la pratique. C'est la description de l'homme *tel qu'il est* de la manière la plus générale, substituée à la règle absolue de *ce qu'il doit être*.

La morale, déclare M. Durkheim, est « un ensemble de pratiques impératives qui se sont constituées historiquement sous l'influence de nécessités sociales déterminées ». — « Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est mauvais, mais il est mauvais parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le punissons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le punissons. »

Réduire la morale à une science positive des « phénomènes naturels dont elle cherche les causes et les lois », c'est la supprimer.

M. Delbos, dans sa longue étude sur la *Raison pratique*, écrit quelque part : « La science des mœurs ne peut produire aucune règle définie qui prescrive à la volonté des fins à choisir si ce n'est pas une addition arbitraire. » Cette réflexion juge l'œuvre de M. Durkheim. Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, c'est une œuvre de destruction, subversive de tout ordre moral et social.

Le Gérant : L. GARNIER

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 9130-3-19.

LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE
DE LA LIMITATION DE L'ACTE

La philosophie d'Aristote est aujourd'hui, grâce à Dieu, assez universellement connue, pour qu'il soit inutile de démontrer que, dans la Métaphysique, qui en est la partie la plus importante, la doctrine de l'acte et de la puissance occupe une place centrale (1). Elle s'y retrouve partout ; elle fournit les principes de solution dans les questions les plus obscures, et les grandes thèses caractéristiques du péripatétisme n'en sont le plus souvent que des applications.

Pourtant, pas plus chez les commentateurs que chez le Philosophe lui-même, on n'en trouve une exposition didactique complète. Les notions d'acte et de puissance sont assez copieusement exposées dans le chapitre XII du livre V de la Métaphysique ; elles sont reprises au livre IX, qui est consacré presque en entier à expliquer et justifier le principe fondamental que « l' Acte prime la Puissance ». Mais c'est là tout ce qui est traité *ex professo* (2) ; le reste est à glaner péniblement dans l'ensemble des ouvrages aristotéliciens, à l'occasion des divers problèmes où intervient la distinction d'acte et de puissance.

Ce n'est pas à une opération de ce genre que nous prétendons nous livrer ici. L'essai a été fait par M. l'abbé E. Baudin, alors jeune professeur à l'École Saint-Pierre Fourier de Lunéville,

(1) Cf. la belle page de Vacherot dans *Le nouveau spiritualisme*, Paris, 1884, p. 163.

(2) Voici les titres des principales questions traitées par le plus abondant des commentateurs latins de la Métaphysique d'Aristote, le jésuite Fonseca (*Commentariorum in Met. Arist.* t. III, Coloniae 1604, p. 509-670) : De divisione entis in potentiam et actum, Quotnam sint genera potentiarum et actuum, Num aliquid a seipso moveri possit, De potentiis rationalibus, De habitibus potentiarum operativarum, Quod actus sit prior potentia.

en des articles de la *Revue thomiste* qui ont été à juste titre fort remarqués (1). Tout incomplet que soit ce travail de jeunesse, il rend encore de bons services, surtout par l'introduction historique qui en forme la première partie. Les textes modernes de philosophie auraient gagné à pousser dans cette voie ; ils sont restés trop timides. Le plus complet est peut-être celui de Remer, qui aligne quatorze thèses sur les rapports de la puissance et de l'acte (2) ; les points principaux y sont touchés, mais de façon fort brève et concise. Les vingt-quatre propositions soumises en 1914 à la Sacrée Congrégation des Études, approuvées par elle comme assises fondamentales du thomisme, et plus tard données comme normes directives à l'enseignement philosophique catholique, débutent par deux thèses sur l'acte et la puissance : la première fixe le sens de la division classique de l'être en puissance et acte (3) ; la seconde donne la solution thomiste du fameux problème de la limitation de l'acte : « L'acte, étant perfection, n'est limité que par la puissance, qui est capacité de perfection ; par conséquent, dans l'ordre où il est pur, l'acte ne peut être qu'illimité et unique ; là où il est fini et multiple, c'est qu'il entre en composition réelle avec la puissance. »

Oui, fameux problème et fameuse solution. Si son énoncé dit peu aux profanes, les initiés savent que là se trouve le point de départ d'importantes divergences d'écoles. Il y a certes dans le thomisme des nuances diverses, et la libre recherche s'y meut à l'aise ; mais l'on n'est pas thomiste, au sens strict de ce mot (4), si l'on n'admet pas le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance ; et si on l'admet, on n'aura guère de difficultés à suivre en tout le maître commun.

(1) Cinq articles, de mars 1899 à juillet 1900 ; tiré à part, Paris 1901.

(2) *Summa prælectionum philosophiae scholasticae*, t. I, Met. gen., q. I, §, 2.

(3) « L'être se divise en puissance et acte, en ce sens que tout ce qui est, ou bien est acte pur, ou bien est nécessairement composé de puissance et d'acte comme de principes premiers et intrinsèques. »

(4) Il y a de nos jours une tendance à étendre le sens de l'expression « philosophie thomiste », à désigner ainsi la philosophie commune aux Docteurs scolastiques, à la substituer au terme de « Péripatétisme chrétien », et cela par admiration pour cette gloire très pure et très éclatante qu'est l'Ange de l'Ecole, par reconnaissance aussi pour l'influence salutaire qu'il a exercée. Les fidèles du Maître sont loin de regretter cette extension.

Or, chose étrange ! de cette thèse fondamentale il est assez malaisé de trouver des démonstrations, même chez les auteurs thomistes qui s'en servent le plus volontiers. Remer, que nous citions tout à l'heure, en donne une, mais fort brève, et, n'apportant pas d'objections, ne fournit pas les réponses (1). Le P. Mattiussi, dans son ouvrage sur les vingt-quatre thèses (2), y consacre tout un chapitre et traite la question de la manière forte et concise qu'on lui connaît, mais il suggère plutôt qu'il ne développe et laisse son lecteur sur la faim d'explications plus abondantes. Nous voudrions essayer d'apporter à l'étude plus complète que lui ou quelque autre nous donnera, une très modeste contribution, en précisant le sens de la question, en établissant la solution thomiste et en examinant les principales objections qui lui ont été présentées.

*
* *

Avant de remplir le cadre tracé, expliquons-nous sur un point délicat : quelle importance donnons-nous à la controverse, et quelle valeur reconnaissons-nous à la solution ?

Cette question est une partie d'une autre, plus générale : la doctrine de l'Acte et de la Puissance est-elle une *théorie* métaphysique, au sens, aujourd'hui reçu, d'*hypothèse* invoquée pour grouper et insérer dans un système des résultats certains de la science ? Il faut, nous semble-t-il, répondre Oui et Non ; assurément Non, s'il s'agit des thèses primordiales, qui jaillissent comme spontanément des faits dont on part ; Oui peut-être, s'il s'agit de thèses plus abstraites, plus subtiles, qui suivent dans l'ordre d'invention, bien qu'elles précèdent dans l'ordre d'exposition systématique. Expliquons cette distinction (3).

Les faits, ou plutôt le fait dont on part, est celui du *devenir*,

(1) Au contraire, les objections sont largement présentées dans la *Metaphysica generalis* du P. Monaco (Prati 1913, cap. III, art. 3 : De actus limitatione, p. 151-168), qui, sans déclarer la thèse fausse, laisse pourtant voir qu'elle a, à ses yeux, une base assez faible.

(2) *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino approvate dalla S. Congregazione degli Studi*, Roma 1917, cap. II, pag. 17-32.

(3) M. Baudin ne la fait pas ; il compare la doctrine de Puissance et Acte à l'hypothèse newtonienne de l'attraction universelle (p. 40 du tiré à part).

qui domine toute la Physique et amorce les spéculations du métaphysicien. L'existence d'un devenir dans le monde, niée par Parménide, ne peut faire question pour qui se refuse à mettre en doute la valeur de notre connaissance : les changements, accidentels et substantiels, sont trop manifestes. Or, d'autre part, identifier le devenir et l'être, comme semble avoir fait jadis Héraclite, et comme fait aujourd'hui M. Bergson, est une solution, qui, de l'aveu même de ce dernier, violente notre intelligence, ou plutôt est absolument inintelligible. Reste donc l'explication du bon sens : l'être en devenir se révèle comme constitué par un sujet qui reçoit une perfection qu'il n'avait pas mais pouvait avoir, une *puissance* (passive) qui reçoit un *acte*. Ce sont là les *causes intrinsèques* de l'être qui change ; elles s'appellent *substance* et *accident*, si le devenir est superficiel, *matière* et *forme*, s'il atteint le fond même de l'être. Notre intelligence, qui reçoit de l'expérience intime les notions d'agent et de fin, forme immédiatement les principes de causalité efficiente et finale, et, les appliquant au devenir, lui assigne ses *causes extrinsèques*, l'*efficiente* et la *finale*, puissances *actives*, chacune à sa manière (1), qui ne s'opposent pas à l'acte, mais au contraire se fondent sur lui, en sont le rayonnement.

De la notion même de ces quatre causes jaillissent presque immédiatement des principes importants, qui continuent à jouir de la même certitude : « Un même être ne peut être en même temps et sous le même rapport en puissance (passive) et en acte » ; « Tout passage de la puissance à l'acte se fait à l'aide d'un être en acte » ; « Tout mouvement requiert un moteur distinct du mobile » ; « L'acte prime la puissance », etc. Ces thèses, très fécondes en applications, sont d'une vérité incontestable. Or ce sont les assises de la doctrine de l'acte et de la puissance ; celle-ci n'est donc pas une simple théorie, au sens défini plus haut.

Pour édifier cette première partie de la doctrine, le philosophe n'a eu qu'à prendre les notions d'acte et de puissance,

(1) La causalité de la fin est appelée « motion métaphorique » ; c'est l'attraction du bien, qui met l'agent en action.

telles qu'elles s'offraient dans l'expérience la plus simple et la plus vulgaire, celle du changement. Maintenant il va exercer sur ces notions ses procédés spéciaux d'affinage et d'abstraction croissante. Qu'il parte de la notion de matière première, l'un des deux principes que l'analyse lui a fait découvrir dans le corps naturel ; la puissance sera désormais pour lui, non plus une réalité quelconque, être déjà, encore susceptible d'un supplément, mais, essentiellement et exclusivement, une capacité de perfection, simple *principe d'être*, ne devenant un être qu'à la condition de recevoir cette perfection dont il est la capacité (1) : notion bien autrement subtile, qui va nous révéler de nouvelles et profondes relations entre puissance et acte.

Et d'abord, seule une puissance, telle que nous venons de la définir, constitue avec son acte un être véritablement un (*Potentia et actus faciunt unum per se*) ; ils ont entre eux non une relation inhérente à leur essence, lui survenant à la suite d'un changement, ou découlant nécessairement de l'essence, mais une relation qui est leur essence même (2). De plus, ils se limitent l'un l'autre, et ne peuvent être limités que l'un par l'autre. Et comme l'être, l'existence, est un acte, une perfection, la perfection suprême, le dernier complément dans toute ligne, en lui appliquant les principes qui viennent d'être posés, le métaphysicien conclura que l'être ne peut être limité qu'à la condition d'être reçu dans une puissance, et donc que, dans l'être fini, la créature, il faut admettre que l'essence, qui reçoit l'existence et la limite à sa mesure, constitue un principe réel distinct, une véritable puissance.

Dirons-nous que ces dernières thèses sont évidentes, même de cette évidence large qui intervient dans toute certitude? C'est un fait qu'elles sont niées depuis des siècles par des philosophes et théologiens de grande valeur. Elles sont, nous l'avons déjà dit, propres à l'école thomiste. Il ne peut y

(1) C'est ce genre de réalité que le langage scolastique appelle *ens quo*, par opposition à *ens quod*, ou, plus exactement, *id quo est ens*, par opposition à *id quod est ens*.

(2) En langage scolastique, une relation, non *prédicamentale*, mais *transcendantale*.

avoir de doute, semble-t-il, pour qui étudie l'histoire sans parti pris, qu'elles ne soient véritablement la doctrine de saint Thomas. Mais cela ne leur confère pas pour autant la certitude; il faudrait même démontrer que saint Thomas les tenait pour certaines. Il s'en sert très souvent, il est vrai; il en fait la clef de voûte de sa Théologie naturelle ; pour en conclure qu'il les jugeait hors de conteste, il faudrait oublier la différence qui existe, et doit exister, entre une apologétique où l'on se propose de donner une base à la foi ou à la morale, où l'on s'interdit par conséquent le recours à des arguments contestables, et une systématisation, soit philosophique, soit théologique, où l'on cherche à faire découler les thèses particulières certaines d'un petit nombre de principes ayant au moins valeur d'hypothèses. Et que l'on ne dise pas que l'hypothèse n'est pas de mise en Métaphysique, qu'elle n'a sa place qu'en Physique, là où la matière introduit la contingence. Sans doute une Métaphysique parfaite et complète ne comporte pas d'hypothèses ; il n'y en a ni pour Dieu, ni pour l'Ange ; mais il y en a pour nous, quand nous essayons, très louablement d'ailleurs, de nous élever de plus en plus haut, jusque dans ces régions où le degré d'abstraction des concepts et l'universalité des relations étudiées donne comme le vertige à notre pauvre raison. La lumière y est intense au point d'aveugler des yeux peu faits pour elle ; c'est un monde plus intelligible en soi, mais moins intelligible pour nous, qui devons partir de l'expérience.

Mais ne disons pas non plus trop vite que, sur ces hauts sommets, la claire vue n'est plus possible à aucun homme. Certains esprits plus pénétrants, plus intuitifs, moins asservis à l'imagination, moins prisonniers de conceptions provisoires ou d'un premier enseignement reçu, arrivent peut-être à voir, et redescendent de la montagne avec une conviction que n'ébranle pas la difficulté de trouver des expressions pour convaincre les autres... Nous avouons humblement n'être pas dans ce cas, et n'avoir comme motif, comme mesure aussi de notre adhésion, en outre de la haute autorité de saint Thomas et de l'insistance que met l'Église à recommander sa doctrine, que des arguments, sérieux assurément, mais ne rendant pas le doute impossible ;

nous sommes satisfaits des réponses données aux objections des adversaires, mais nous comprenons qu'ils ne désarment pas ; nous admirons la forte cohérence, l'élégante simplicité de la synthèse thomiste, mais nous savons que la beauté ou la solidité d'un système n'est pas une garantie certaine de sa vérité. Aux uns notre conviction paraîtra tiède, d'autres la jugeront excessive ; nous nous en consolons à cause de l'entière liberté d'esprit qu'elle nous laisse, au milieu de controverses trop souvent passionnées.

*
* *

Des diverses thèses qui forment la partie systématique de la doctrine d'Acte et de Puissance, nous considérons uniquement ici celle de la limitation de l'acte par la puissance. Déterminons-en plus exactement le sens. Et d'abord constatons qu'il y a lieu de distinguer, au moins logiquement, selon la dépendance des concepts, deux ordres différents, celui de l'essence et celui de l'être (1). Dans le premier, nous trouvons une puissance, que tous les Péripatéticiens s'accordent à appeler *pure*, bien qu'ils n'entendent pas tous cette expression avec la même rigueur : c'est la « matière première », qui reçoit son acte, la forme substantielle, et constitue avec elle l'essence corporelle. Dans le second, cette essence composée, et aussi l'essence simple des purs esprits, est conçue comme en puissance à l'existence, et comme recevant cet acte au moment de sa production, formant avec lui ce tout strictement un qui est l'être existant. De plus, l'essence, déjà pourvue d'existence, a encore, quoique moins strictement, le caractère de puissance et reçoit des déterminations ou actes ultérieurs, des « accidents », les uns nécessaires à l'intégrité de l'être (les propriétés), les autres contingents (les accidents, au sens logique du mot).

Dans chacun de ces ordres, la puissance et l'acte apparais-

(1) Cette distiction, très certainement contenue dans la pure tradition péripatéticienne, n'est pas en général mise dans un relief suffisant par les auteurs de manuels ; une très heureuse exception à cette règle se trouve dans la *Metaphysica generalis* du P. Monaco, n. 119, p. 134.

sent comme limités l'un par l'autre, mais de façon très différente. La matière est d'abord limitée à être matière et non autre chose ; matière, c'est-à-dire, principe potentiel d'essence corporelle ; cette limite, elle la doit, non précisément à son acte, mais à son ordination (1) à cet acte, ordination qui est son essence même ; en d'autres termes, elle est sa propre limite, et cela parce qu'elle est capacité de perfection, de telle perfection et rien autre. Elle est encore limitée à être *une* matière, ou, plus exactement, une portion de matière, précisément cette matière-ci, cette portion, et non une autre : unité numérique, qu'elle tient aussi d'elle-même, dit saint Thomas, non en tant qu'elle est matière, mais en tant qu'elle est déterminée par telle quantité qui la désigne et permettrait de la reconnaître, en l'absence même de toute détermination qualitative ou substantielle, par la place qu'elle occupe dans l'univers corporel. Enfin elle garde encore, de par sa nature même, une indétermination essentielle : elle peut, absolument parlant (2), recevoir une quelconque des formes substantielles des corps corruptibles, devenir oxygène ou hydrogène, ou fer, ou or, ou eau, ou rouille, ou géranium, ou rosier, ou chien, ou homme ; cette indétermination sera levée par la forme substantielle qu'elle recevra ; c'est l'*infinité potentielle* de la matière, qui est imperfection foncière ; l'acte y met une fin en spécifiant la puissance, un peu comme, dans l'ordre logique, l'acte ou différence spécifique détermine le genre et le divise en ses espèces ; tel est le sens de l'adage aristotélicien : « C'est l'acte qui divise. »

Le principe actuel de l'essence est limité, lui aussi, et de deux manières : limité à son espèce et limité, dans cette espèce, à telle individualité. La thèse thomiste : L'acte est toujours limité par une puissance, consiste à affirmer : 1° que la forme substantielle est limitée dans son espèce à telle individualité par sa réception dans une matière, en sorte que si

(1) Que le lecteur veuille bien excuser cet emploi d'un terme scolastique, pour lequel nous ne trouvons pas d'équivalent français.

(2) C'est-à dire, en ne tenant pas compte des dispositions dans lesquelles elle se trouve de fait, sous telle forme substantielle, et sous l'action de tels agents naturels, qui préparent le prochain changement substantiel.

une forme est réalisée indépendamment de toute matière, elle ne peut être qu'unique en son espèce, elle se confond avec cette espèce, s'étend aussi loin qu'elle et en épuise toute la perfection ; en d'autres termes, le principe unique d'individuation relative (au sein de l'espèce) est la matière, et une forme pure est nécessairement unique en son espèce; 2° que la forme substantielle est limitée à son espèce, c'est-à dire, à tel degré de perfection spécifique, parce que, acte dans l'ordre de l'essence, elle est puissance dans un ordre supérieur, celui de l'existence, et, comme puissance, est limitée de soi; une essence qui serait identique à son existence serait rigoureusement infinie.

Pour l'existence elle-même, l'application du principe est évidente : l'existence est acte, et pur acte ; c'est l'acte suprême, auquel aucune détermination ultérieure ne peut plus s'ajouter; il ne sera donc limité qu'à la condition d'être reçu dans une essence, à la mesure de cette essence. L'être non reçu, subsistant, sera nécessairement infini et unique ; tel est en effet l'Être divin, et c'est dans cette subsistance de l'être que saint Thomas place la raison dernière des principaux attributs divins, infinité, unicité, simplicité, parfaite intellectualité et liberté.

L'accident ne forme pas un ordre supérieur à celui de l'existence ; il lui est seulement postérieur. C'est encore l'essence qui reçoit la nouvelle détermination, c'est une essence déjà constituée, complète, qui reçoit une nouvelle essence, laquelle appelle une nouvelle existence, un être secondaire et particulier reçu également dans l'essence substantielle : la chaleur fait être chaud, la science fait être savant. Ce n'est donc plus une puissance au sens strict du mot, qui reçoit son acte; aussi bien le composé de substance et d'accident n'est-il plus strictement *un* être, mais la synthèse de deux êtres, *unum per accidens*. Le principe de la limitation y intervient pourtant encore : la substance est limitée, d'une limitation spécifique accidentelle, elle est tirée de son indétermination à avoir ou n'avoir pas tel accident, à avoir tel accident ou tel autre, à l'avoir en telle ou telle mesure ; la forme accidentelle est limitée dans son espèce par le sujet dans lequel elle est reçue, et limitée à son espèce par son ordination à l'existence secondaire qui la réalise ;

cette existence enfin est limitée par sa réception dans l'essence.

Nous sommes maintenant en mesure de donner une formule plus explicite et plus exacte du principe de la limitation de l'acte par la puissance : « Au lieu que la puissance tient d'elle-même la raison de sa limite, l'acte ne peut être limité que s'il est ou bien reçu dans une puissance de son ordre, ou bien lui-même puissance par rapport à un acte d'ordre supérieur. »

Avant d'en examiner la valeur, il ne sera pas sans intérêt de rechercher ses origines dans l'histoire de la philosophie.

*
* *

C'est sans aucun doute à Platon qu'il faut en attribuer la paternité. Toute la sublime métaphysique du fondateur de l'Académie est dominée par la théorie de la participation : le multiple n'a pas sa raison en lui-même, il ne trouve d'explication suffisante que dans une participation à l'unité; toute perfection que nous rencontrons en plusieurs êtres est une dérivation, toujours limitée, déficiente, de la perfection subsistante, et donc infinie, de ce genre ou de cette espèce. C'est ainsi que les choses égales ne sont égales que parce qu'elles participent à l'égalité en soi (*Phédon* 74 A) ; que les choses belles ne sont belles que parce qu'elles participent, de façon plus ou moins riche, à la Beauté en soi, à cette « Beauté éternelle, incréée et impérissable, non susceptible d'accroissement ou de diminution, Beauté qui n'est point belle en telle partie et laide en telle autre, belle seulement en un temps et non en un autre,... mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même » (*Banquet* 211 E). Quand le démiurge veut produire un être sensible, il fixe ses regards sur une idée, en produit une image (littéralement : une « imitation »), qu'il introduit dans une portion de l'espace (la χώρα, qui sera la matière d'Aristote : *Timée* 50 C). En d'autres termes, la limitation d'une perfection vient du sujet qui la reçoit.

Aristote a repris cette explication du multiple par l'un. Il voit dans la matière le principe qui limite la forme et permet la pluralité des individus dans l'espèce (1). Mais son habituelle

(1) Au moyen âge, ceux même qui admettent la multiplicabilité des formes

méfiance pour la théorie des Idées l'empêche de donner au principe de la limitation de l'acte tout le relief dont il est susceptible.

Après Aristote, la métaphysique entre en sommeil jusqu'à l'essor du néo-platonisme. Plotin reprend la thèse des Intelligibles, mais au lieu de les poser subsistants, il les met dans l'Intelligence, première émanation de l'Un. D'ailleurs, pour lui, l'infinité n'a pas sa racine dans la subsistance, mais dans l'indétermination : l'Un est infini, parce qu'il est absolument indéterminé ; il n'est pas l'Être subsistant; on ne peut même dire qu'il est être, il est au-dessus de l'être, antérieur à l'être, qui est déjà une détermination. C'est la confusion du premier logique avec le premier ontologique.

S'il est vrai, comme le pense M. Schindele (1), que la distinction d'essence et d'existence est d'origine néo-platonicienne, — ce qui est fort plausible, — il faut dire que les successeurs de Plotin ont repris et développé le principe de la limitation de l'acte : et de fait, nous le trouvons chez Boèce, dont les attaches néo-platoniciennes ne font pas de doute. La fameuse distinction du *quo est* et du *quod est* dans la créature est déclarée nécessaire pour éviter l'infinité, et par suite l'unicité d'une perfection qui ne serait pas reçue dans un sujet (2). Chez les philosophes arabes du XIe et du XIIe siècle, le principe est utilisé plus largement encore; Avicenne en tire la distinction d'essence et d'existence; Averroès en prétend déduire qu'aucune forme spirituelle ne peut être multipliée dans son espèce, et donc que l'intellect agent est unique pour tous les hommes.

La distinction boétienne a profondément influé sur les scolastiques du XIIIe siècle. Elle les a déterminés, non moins que l'autorité d'Ibn-Gébirol, à admettre la composition de matière et de forme chez les Anges, thèse qui fut communément admise jusqu'à saint Thomas. On ne voyait pas comment éviter autre-

pures dans l'espèce, reconnaissent qu'ils s'écartent en cela d'Aristote. Cf. par exemple Scot, In II Sent., D. III, q. 7.

(1) *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München 1900.

(2) Cf. l'opuscule *De hebdomadibus*, dont le titre exact est : *Quomodo substantiae, in eo quod sint, bonæ sint, cum non sint substantialia bona.* C'est le problème de la participation.

ment d'attribuer aux Anges l'absolue simplicité qui est le propre de Dieu, et l'infinité qui en est la conséquence. Il fallut que saint Thomas montrât, — et il le fit avec une clarté magistrale, dès le début de sa carrière, dans l'opuscule de jeunesse qui est le traité *De ente et essentia,* — qu'en outre de la composition de matière et de forme, il y en a une autre, plus profonde encore, celle d'essence et d'être : la forme angélique n'est pas reçue dans une matière, elle est pur acte, et donc acte infini *dans son ordre,* mais elle est puissance par rapport à l'être, qu'elle reçoit et limite à sa mesure (1). A cette conclusion étaient déjà arrivés les cercles néo-platoniciens d'Orient, où l'on aimait à l'exprimer par cette formule que saint Thomas fait sienne : Les Intelligences sont infinies en bas, finies en haut (2).

Il ne semble pas que le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance ait été contesté au temps de saint Thomas. Il le fut bientôt après. Les attaques qu'il subit nous occuperont dans la suite de ce travail. Constatons seulement pour l'instant que saint Thomas y fait très souvent appel, et sans paraître soupçonner qu'on puisse le discuter : c'est à peine s'il juge nécessaire de le justifier en quelques mots. Outre le passage indiqué plus haut du *De ente et essentia*, la thèse de l'unicité des Anges dans leurs espèces, tirée de ce qu'ils sont des formes pures, est bien souvent reprise, comme aussi l'exemple de la blancheur, qui, si elle était subsistante, ne pourrait être qu'unique (3). La transcendance de l'Être divin est constamment déduite de sa subsistance (4). Le principe pla-

(1) *De ente et essentia,* cap. v.

(2) *Liber de Causis.* Cf. la leçon 16 du Commentaire de saint Thomas sur ce livre.

(3) Par exemple dans la question disputée *De spiritualibus creaturis*, a. 8, c. : « Si autem angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli ejusdem speciei ; quia quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una, in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subiecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. »

(4) Voici un passage caractéristique : « Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanæ, et simile est de

tonicien de la nécessaire participation du multiple à l'un, dont nous avons montré les attaches avec celui de la limitation de l'acte, est toujours énergiquement affirmé, quand il s'agit de prouver que tout être vient de Dieu (1). Enfin les affirmations explicites du principe lui-même ne manquent pas (2).

Une objection a été faite, il est vrai, qui mérite de retenir un instant notre attention. Un passage fameux de l'opuscule *De unitate intellectus contra Averroistas* semble dire que l'impossibilité de la multiplication dans son espèce d'un acte subsistant n'est pas absolue, mais seulement relative aux lois que Dieu s'est librement posées en créant (3). Il paraît bien, à qui lit le texte sans tenir compte des circonstances où il a été écrit, que saint Thomas y reconnaît à la multiplication dans son espèce d'une forme pure, une impossibilité simplement physique, n'excluant pas des exceptions « *ex supernaturali causa* ». Ne faut-il pas dès lors admettre que le principe de la limitation

esse equi vel cuiuslibet creaturæ. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet, et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita. » *De potentia*, q. I, a. 2, c. Cf. les passages parallèles *In Ⅰᵐ Sent.*, D. 8, q. 1, a. 1 ; *Summ. th.*, p. I, q. 7, a. 1.

(1) Cf surtout *C. Gent.* l. II, c. 15 et *Summ. th.* p. I, q. 44, a. 1.

(2) En voici deux, par manière d'exemples : « Nullus enim invenitur actus finiri nisi per potentiam quæ est eius receptiva » *Comp. Theol. ad Fr. Reginaldum*, c. 18 ; « Actus igitur in nullo existens nullo terminatur. » *C. Gent.*, l. I, c. 43.

(3) Voici le texte : « Vaide autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus eiusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habeat illud ex alia causa ; sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum ; tamen grave esse sursum non includit contradictionem ; sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ; nec esset implicatio contradictionis. » Nous étions occupé à rédiger ces pages, quand nous est arrivé un livre de M. Balthasar, professeur à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, *L'être et les principes métaphysiques*, imprimé à Louvain en 1914, mais retenu lui aussi prisonnier durant la guerre ; l'auteur consacre une longue étude au texte discuté du *De unitate intellectus*, et, à son occasion, au principe de la limitation de l'acte. Nous sommes heureux de nous trouver en parfaite communauté d'idées avec le distingué professeur de Louvain, ancien élève de l'Université Grégorienne.

de l'acte par la seule puissance était pour le Docteur Angélique, non une loi métaphysique, dérivant des essences mêmes des choses, mais une loi de la nature, librement posée par Dieu ?

Que l'impossibilité d'une multiplication dans l'espèce des formes pures ne soit pour saint Thomas qu'une loi physique, c'est ce que n'ont pas hésité à admettre plusieurs de ses plus insignes disciples, tels que Capreolus, Sylvestre de Ferrare, Bannez, Sylvius (1).

Tous quatre s'autorisent du passage du *De unitate intellectus*. Peut-être n'étaient-ils pas fâchés de montrer par ce texte que saint Thomas n'était pas atteint par la condamnation des trois articles insérés dans les propositions averroïstes censurées par Étienne Tempier en 1277 (2). Mais d'autres nient absolument cette mitigation à l'opinion thomiste. Cajétan (3) donne des propositions condamnées une explication qui, si elle n'excusait trop les intentions des auteurs de la condamnation, concorderait de tous points avec les résultats des travaux récents sur l'histoire de l'averroïsme latin (4). C'est Siger de Brabant, dit-il, et non saint Thomas, qui est atteint par les trois articles cités. Siger niait qu'en l'homme le corps fût informé par une âme spirituelle : l'âme individuelle était corruptible, l'union avec l'In-

(1) Cf. CAPREOLUS, *In II Sent.*, D. III, q. 1, a. 3, § 4, Resp. ad arg. Durandi, ed. Paban-Pègues, t. III, p. 251 ; SYLVESTRE de Ferrare, *In C. Gent.*, l. II, c. 93, ed. Sestili, t. II, p 554; BANNEZ, *In Summ.* P. I, q. 50, a. 4. Duaci 1614, t. I, p. 463 ; SYLVIUS, *Comm.* in eumd. loc., Venetiis 1726. p. 297. Gilles de Rome, *In II Sent.*, D. III, q. 2, a. 3, Venetiis 1581, t. I, p. 200, ne se réfère pas explicitement à saint Thomas ; il dit seulement, dans son premier argument pour prouver que les Anges ne peuvent être plusieurs d'une même espèce : « Si angeli sunt formæ per se existentes, omisso quid Deus posset facere, sed secundum naturæ cursum, et secundum hunc ordinem quem videmus, nihil erit in angelis, nisi ipsæ formæ et sequentia formas... »

(2) Prop. 81 : Quod, quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non potest facere plures eiusdem speciei ; Prop. 96 : Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia ; Prop. 191 : Quod formæ non recipiunt divisionem nisi secundum materiam. *Chart. Univers. Paris.*, t. I, p. 548 sqq. Capreolus, répondant à Durand (op. cit. p. 251), déclare d'abord que cette condamnation, en tant qu'elle concernerait la doctrine de saint Thomas, a été annulée postérieurement, puis il en propose deux explications : on aurait condamné seulement une restriction positive à la toute-puissance de Dieu, ou bien l'affirmation d'une impossibilité absolue, que saint Thomas n'aurait pas admise.

(3) *Comm. in De ente et essentia*, q. 10, ed. De Maria, p. 137.

(4) Voir surtout Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain 1908-11.

tellect agent n'était pas substantielle, ni même naturelle ; et l'argument invoqué était l'impossibilité qu'une forme spirituelle *quelconque* fût multipliée dans son espèce. Saint Thomas répond : Il ne répugne pas à une forme spirituelle, en tant que telle, d'être multipliée ; il suffit, pour que la multiplication soit possible, que la forme soit reçue en un sujet, que cette réception soit naturelle ou non ; quand bien même (comme le voulait déjà Platon) l'âme spirituelle ne serait pas par nature destinée à informer un corps, mais « surnaturellement » soumise à cette union par la Toute-Puissance divine, étant en fait reçue dans la matière, elle pourrait être multipliée dans son espèce. Ce n'est pas le cas des Anges, qui ne sont en aucune manière ordonnés à informer des corps.

Il n'y a donc pas à atténuer les affirmations si nettes de saint Thomas : selon lui, Dieu lui-même ne peut créer deux Anges de même espèce ; ce n'est pas là restreindre sa puissance, c'est constater seulement que l'hypothèse est contradictoire ; plutôt que de dire : Dieu ne peut le faire, il vaut mieux déclarer : ce n'est pas faisable (1).

Il est temps de rechercher les motifs qui, pour le Docteur Angélique, fondent le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance, et d'examiner les objections qui y sont faites.

*
* *

Nous l'avons déjà remarqué, si le Docteur Angélique fait un fréquent usage du principe de la limitation de l'acte par la puissance, à peine a-t-il jugé à propos d'en donner une démonstration explicite. Il se contente le plus souvent d'apporter les exemples, admis par tout péripatéticien, de la forme accidentelle, limitée par la substance qui la reçoit, et de la forme substantielle des corps, limitée par la matière à laquelle elle est unie ; puis il passe de là à l'être, qu'il affirme ne pouvoir être limité qu'à la condition d'être reçu dans une essence

(1) « Ea quæ contradictionem implicant sub divina potentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri quam quod Deus non possit ea facere. » *Summ. th.* p. I, q. 25, a. 3, c.

distincte de lui. Y a-t-il là simple raisonnement par analogie? la parité des cas est-elle seulement supposée? Ce serait, à notre avis, une grave erreur de le croire. Il y a bien plutôt application du procédé en usage, quand il s'agit des principes métaphysiques : on ne peut qu'en présenter clairement les termes, dans un cas particulier d'abord, puis, précisés, purifiés de tout élément étranger, et inviter l'esprit à *voir* la relation qui les unit : c'est plutôt affaire d'intuition que de démonstration.

Ici les termes sont l'acte et sa limite. La question est de savoir si un acte peut être limité de soi, s'il peut contenir en soi une raison de sa limite. Qu'est-ce en somme qu'un acte? C'est une perfection : telle est la notion qui se dégage des exemples donnés. Tout acte est une perfection ; toute perfection est un acte. Or la perfection, en tant que telle, ne peut être limitée ; elle ne saurait en effet se nier elle-même ; elle ne sera donc limitée qu'à la condition d'être *participée*, c'est-à-dire reçue dans un sujet qui en prendra une part, dérivation ou imitation.

Cela est vrai de toute limite d'une perfection, limite *dans l'espèce* et limite *à l'espèce*. Il apparaît immédiatement que l'être qui possède une perfection en propre, au sens strict de ce mot, non en conséquence d'une nature que d'autres aussi pourraient avoir reçue, mais parce qu'il est cette nature même et cette perfection, la possède exclusivement et sans restriction ou diminution, sans partage ou limite dans l'espèce (1).

Et si cette perfection n'est pas en puissance à l'être, mais est l'être même, elle n'a plus aucune raison de limite, même à une espèce, elle est rigoureusement infinie ; l'Être qui peut dire : « Je suis Celui qui suis », Celui dont l'essence est d'être, celui-là ne peut être que Dieu, l'Être infini (2).

(1) « Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. » *Contr. Gent.* II, 15.

(2) « Omnis actus alteri inhærens terminationem accipit ex eo in quo est, quia quod in altero est, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur : ut puta si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia

A ce raisonnement si simple, tiré de la notion même de perfection, certains opposent une distinction, très simple aussi, qu'ils estiment suffisante à le dépouiller de toute force probante. Nous disions : La perfection ne peut se limiter elle-même. On nous répond : La perfection abstraite, soit ! une perfection concrète, il faudrait le prouver ! Mais les auteurs de cette distinction n'oublient-ils pas que la distinction de l'abstrait et du concret n'a pas lieu partout, mais seulement dans les composés d'un sujet qui reçoit, enferme, *concrète*, et d'une perfection qui est reçue, enfermée, concrétée, à laquelle l'esprit peut rendre sa liberté, en la retirant de sa gangue, en l'abstrayant? Or il s'agit précisément d'une perfection qui ne serait pas reçue ; c'est d'elle qu'on se demande si elle peut être finie. Il n'est donc pas licite dans la réponse de la considérer comme reçue. Dans les Anges, par exemple, quiconque admet la distinction réelle d'essence et d'existence peut dire que l'existence est en eux concrétée par l'essence ; mais l'essence, étant simple, ne peut être considérée comme sujette à la distinction du concret et de l'abstrait, ou, du moins, il faudrait, pour avoir le droit de faire cette distinction, assigner un principe réel de concrétion de l'essence. Nous verrons plus loin si la chose est possible. Jusqu'à ce que cette possibilité ait été démontrée, la force de la démonstration subsiste.

Le lecteur habitué aux formules de saint Thomas accordera, semble-t-il, que nous n'avons pas dépassé sa pensée. Nous estimons ne pas nous en écarter davantage en proposant le raisonnement suivant, qui ne diffère du précédent que par une forme plus analytique, où l'impossibilité d'une échappatoire apparaît mieux.

L'acte limité, dont il s'agit de prouver qu'il est limité par la

non est forma in materia, ut probatum est, nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum. » Que le lecteur veuille bien noter le passage de cette proposition : « Tout acte qui est dans un sujet est limité par ce sujet » à cette autre : « Un acte qui n'est pas dans un sujet n'est pas limité. » Le passage n'est légitime que si la première proposition est exclusive, c'est-à-dire prend ce sens : L'acte reçu dans un sujet est limité uniquement par ce sujet, ne l'est que par lui. Nul ne fera à saint Thomas l'injure de croire qu'il ait ignoré cette règle élémentaire de Logique mineure. Il faut donc convenir que, par lui, l'acte n'était limité que par la puissance.

puissance, est ou bien un acte d'essence, ou bien l'acte d'existence (1); et dans le premier cas il est ou bien limité dans son espèce, ou bien tout au moins limité à une espèce. Ce sont là tous les cas possibles. Examinons-les successivement.

Un acte limité dans son espèce, c'est-à dire, n'en épuisant pas toute la perfection, ne saurait être, dans sa raison spécifique, pur de toute potentialité, car, étant acte, il ne comporte de soi que perfection, et s'il était pur, il n'exclurait rien de la perfection qui lui est propre. Or, n'être pas, *dans sa raison spécifique,* pur de toute potentialité, c'est, pour un acte, ou bien être reçu dans une puissance subjective, ou bien être lui-même en puissance à un acte ultérieur dans cette même raison. Mais cette seconde hypothèse est impossible, car deux actes du même ordre ne peuvent constituer un être véritablement un (*unum per se*) ; il y faut un acte et une puissance. C'est donc la première hypothèse qui est la vraie. Et qu'on ne dise pas qu'un acte peut être en puissance à un degré ultérieur de sa propre perfection : quand un acte croît en intensité, ce n'est pas lui qui est en puissance à ses degrés successifs, c'est le sujet qui le reçoit : quand de l'eau s'échauffe, ce n'est pas la chaleur qui est en puissance à ses degrés plus élevés, c'est l'eau elle-même.

Traduisons cette première partie du raisonnement en termes plus précis. Quand une essence peut être réalisée en plusieurs individus distincts, elle comporte nécessairement un principe récepteur : c'est la matière, s'il s'agit d'une forme substantielle ; c'est la substance, s'il s'agit d'une forme accidentelle. Une blancheur peut-elle être réalisée en dehors de tout sujet ? nous ne savons (2), mais ce qui est sûr, c'est que, si elle l'était, elle serait unique ; en effet, elle ne comporterait que de la blancheur, il n'y aurait donc en elle aucune raison de limite à tel degré de blancheur, elle ne saurait exclure aucun degré de sa propre essence.

(1) Nous devrions dire « l'acte d'être », terme plus général et plus exact ; le lecteur nous pardonnera cette substitution, qui évite des répétitions trop fréquentes du mot. Notons que l'existence, comme l'être, n'est par soi d'aucune espèce ; ce sont les essences qui se distribuent en genres et en espèces : l'existence est le principe intrinsèque par lequel une essence est hors de sa cause.

(2) Saint Thomas semble n'avoir pas voulu exclure complètement la possibilité de cette hypothèse. Cf. *Quodlibet* VII, a. 10.

Considérons maintenant un acte en tant que limité à son espèce, ayant la perfection de cette espèce soit en partie, et donc reçue dans un sujet, soit en totalité, et alors subsistant, mais n'ayant pas la perfection des espèces supérieures, réalisées ou simplement possibles. Il faut assigner la raison de cette limite. Or cette raison ne peut être une puissance réceptive de l'acte, car celui-ci, pour être limité à son espèce, n'est pas nécessairement limité dans cette espèce, et, s'il ne l'est pas, il est subsistant. Elle ne peut donc être qu'en l'acte lui-même ; mais celui-ci ne saurait, en tant qu'acte, être sa limite, puisque l'acte ne dit que perfection ; il doit donc avoir en quelque manière le caractère de puissance ; ce ne peut être par rapport à un acte du même ordre, nous l'avons vu tout à l'heure ; c'est donc par rapport à un acte d'ordre supérieur, dont il participe, en même temps que d'autres actes de son ordre. Et comme il n'y a que deux ordres possibles, celui de l'essence et celui de l'être, il faut bien admettre que toute essence finie est en puissance à l'existence, et tient de cette potentialité sa limite. En d'autres termes, la créature est nécessairement constituée de deux principes, une essence ou capacité d'être en un certain degré, et une existence, reçue à ce degré dans cette essence.

Enfin considérons l'acte d'être lui-même. Il est, nous l'avons déjà remarqué, l'acte suprême, dernier, l'acte des actes ; il ne peut donc être puissance par rapport à aucun autre acte. Aussi bien n'a-t-il en sa notion même aucune raison de diversité, de limite à une espèce, ni à plus forte raison dans une espèce. Il ne peut donc être limité qu'à la condition d'être reçu lui-même dans une puissance, ou du moins dans un acte d'ordre inférieur ayant par rapport à lui caractère de puissance : ce principe récepteur et limitatif est l'essence. Il est à peine besoin de faire observer que ce n'est pas l'Acte d'être absolu, infini, qui est reçu dans une essence, en cessant dès lors d'être absolu et infini ; c'en est seulement une participation, une imitation, qui laisse l'Être pur hors de toute atteinte, mais en reste strictement dépendant. Comment une telle participation est-elle possible ? Comment à côté de l'infini y a-t-il encore place pour le fini ? Nous ne pouvons songer à le démontrer *a priori,* mais nous ne

voyons pas non plus *a priori* que ce soit impossible ; et le fait décide : le fini existe, donc il est possible. Au contraire, la raison voit très clairement que l'Infini ne peut entrer en composition avec rien ; en d'autres termes, que le Panthéisme est absurbe.

Nous arrivons ainsi à la conclusion annoncée : il y a deux manières, et deux seulement, dont l'acte peut être fini et multiplié : ou parce qu'il est reçu dans une puissance de son ordre, ou parce qu'il est lui-même puissance par rapport à un acte d'ordre supérieur. La démonstration n'est laborieuse qu'en apparence ; elle est tirée tout entière des notions mêmes d'acte et de puissance, extraites du bon sens vulgaire, mais affinées par la réflexion philosophique (1).

*
* *

Nous avons dit plus haut que le principe de la limitation de l'acte par la seule puissance paraissait n'avoir pas été sérieusement contesté au temps de saint Thomas. Mais nous avons remarqué aussi que la conséquence qu'en avait tirée le Docteur Angélique au sujet des Anges, à savoir qu'ils ne peuvent être plusieurs d'une même espèce, avait inquiété un certain nombre de théologiens, qui, malgré les explications données, persistaient à y voir une restriction à la toute-puissance divine : de là l'insertion des trois articles thomistes dans les thèses averroïstes condamnées en 1277.

C'est aussi de cette conséquence qu'arguera Scot pour infirmer le principe. Il le rencontre dans la question de l'infinité divine. Tous admettent cet attribut, dit-il (2), les docteurs chrétiens comme les philosophes ; mais tous ne le prouvent pas de la même manière. « Il en est qui le démontrent ainsi : la matière

(1) Nous n'oublions pas, au terme de cette démonstration, ce que nous avons dit au début de sa valeur probante. Nous n'estimons pas arriver à une évidence qui rende le doute impossible. Précisément parce que les notions et principes invoqués sont des plus simples, des plus universels, et donc des plus abstraits, ils laissent mal à l'aise notre esprit, étonné de cette lumière trop crue. Mais nous n'affirmons pas non plus que l'évidence soit ici impossible à toute intelligence humaine.

(2) *Reportata Paris.*, I, Dist. 2, q. 3, n. 2 ; ed. Wadding, t. XI, P. 1, p. 31.

est d'une certaine façon limitée et déterminée par la forme ; la forme l'est aussi par la matière, mais autrement : la limitation ou détermination par la forme est pour la matière une perfection, aussi l'infinité de la matière argue-t-elle une imperfection; au contraire, la limitation que la matière impose à la forme ne la perfectionne pas, mais la restreint, aussi l'infinité de la forme est-elle une perfection. Par conséquent, l'être de Dieu étant tout ce qu'il y a de plus formel, et n'étant ni reçu, ni recevable dans une matière, est formellement infini. » C'est bien en somme l'argument de saint Thomas pour établir l'infinité divine.

Or voici comment Scot le juge : « Cet argument ne vaut rien. Si en effet tout acte non reçu dans une matière était infini, d'une infinité perfective, la forme angélique, qui n'est pas reçue, serait infinie. On répond, il est vrai, qu'il y a deux sortes d'infinités, par en haut et par en bas ; est infini par en bas ce dont la forme ou l'acte n'est pas reçu dans une matière; est infini par en haut ce dont l'être n'est pas reçu en participation d'un autre ; l'Ange reçoit son être d'un agent supérieur, donc il est fini par en haut, quoiqu'il soit infini par en bas. » C'est très exactement la réponse de saint Thomas tirée du *Liber de Causis ;* Scot ne l'admet pas. « Il est très vrai dit-il, que ce qui a une cause est fini ; mais l'être fini n'a pas pour autant la raison formelle de sa finitude dans son rapport à sa cause ; la finitude d'une chose lui est intrinsèque, se reconnaît en lui sans qu'il soit besoin de le comparer à un autre ; elle ne dit pas autre chose qu'un certain degré d'essence, une quantité de perfection, tout comme, au rebours, l'infinité dans le premier être dit une essence sans limite. Donc la raison formelle de la finitude de l'essence angélique n'est pas dans son rapport à une autre nature, dans le fait que l'être est reçu dans l'essence. »

Il fallait citer tout ce passage. Il montre à l'évidence que Scot a fort bien vu le point délicat de la réponse thomiste, mais n'a pas compris exactement cette réponse. Son objection est celle-ci : La puissance ne peut être finie par l'acte, car la finitude n'est pas une propriété relative, mais absolue et intrinsèque à l'être ; donc l'essence ne peut être finie par son rapport

à l'être qu'elle reçoit (1). Antécédent et conséquent peuvent être concédés. Aussi bien ne disons-nous pas ici que la puissance est finie par l'acte, mais par sa nature même de puissance, qui est capacité de perfection. Qui dit capacité de quelque chose, dit, il est vrai, rapport à cette autre chose, mais ce rapport, nous l'avons remarqué, n'est pas une relation surajoutée à l'être, un accident, c'est le fond même de l'être, en d'autres termes, cette relation n'est pas prédicamentale, mais transcendentale. Un acte peut limiter une puissance en levant l'indétermination qui la rendait capable de tel acte ou de tel autre ; mais ce n'est pas de son acte que la puissance tient sa limitation foncière à être capacité d'un certain degré de perfection, et non d'une perfection plus grande (2).

Capreolus, le « Prince des Thomistes », s'est, nul ne l'ignore, donné la mission de répondre à toutes les objections faites de son temps à la doctrine de son Maître. Or nous n'avons pas trouvé chez lui mention explicite d'objections faites au principe de la limitation de l'acte par la puissance. Il traite pourtant de ce principe, à propos de la distinction d'essence et d'existence dans les créatures (3). En bon thomiste, il apporte, en faveur de cette distinction, l'impossibilité pour l'existence d'être finie (2e argument) et multiple (3e argument), si elle n'est pas reçue dans une puissance réellement distincte. Et c'est lui-même

(1) Que ce soit bien là la difficulté de Scot, cela ressort mieux encore de ce qu'il ajoute par manière de confirmation : « L'être est postérieur à l'essence ; donc l'essence, antérieurement à l'être, doit déjà n'être pas infinie, donc elle doit être conçue comme finie en soi. Donc toute essence limitée est limitée en soi avant de l'être par son rapport à un autre : ainsi un corps, parce qu'il est enfermé dans ses propres limites, est limité par les autres corps, et non *vice versa*, comme il appert de la région ultime de l'univers (laquelle n'a pas de corps environnants, et pourtant est limitée) ».

(2) Scot rejette donc l'argument de l'infinité divine tiré de ce que Dieu est acte pur, non reçu dans une puissance. Par quoi le remplace-t-il ? Parce qu'il appelle la « quadruple primauté » de Dieu : primauté d'efficience (la première cause meut durant un temps infini, donc possède une vertu infinie), primauté de conception (l'artiste divin conçoit actuellement une infinité de modèles, donc à une intellection infinie), primauté d'excellence (une perfection supérieure à celle de l'être le plus excellent est impossible), primauté de finalité. Que valent ces preuves ? Scot lui-même, après les avoir exposées, ajoute : « Ces raisons, ou du moins certaines d'entre elles, ne sont pas démonstratives ; qu'on les prenne comme des probabilités persuasives ». Le lecteur est ainsi amené à se demander si l'infinité divine peut être strictement prouvée autrement que par la subsistance de l'être divin.

(3) *In Im Sent.*, Dist. VII, q. 1 ; ed. Paban-Pègues, t. I, p. 305.

qui y propose des objections, « On dira peut-être (« Instatur forte ») qu'il faut distinguer entre être non reçu dans un autre, et être non limité à un certain degré, que celui-ci est bien infini, mais non pas celui-là ». La réponse est que le premier emporte nécessairement le second : l'être non reçu dans un autre ne saurait être limité à un certain degré de perfection. Et en voici la preuve : l'être est un acte qui, comme tel, n'a pas de différences formelles qui puissent le diviser, il ne peut donc constituer diverses espèces ou degrés de perfection qu'à la condition d'être reçu dans un autre principe comportant des différences, c'est-à-dire dans une essence.

Si l'être non reçu ne peut être fini, il ne peut davantage être multiple ; nous l'avons déjà remarqué en effet, la multiplicité n'est autre chose qu'une limitation ultérieure, la limitation dans l'espèce. C'est la quatrième raison qu'apporte Capreolus pour distinguer l'être de l'essence. Encore ici, il propose lui-même une objection (« Sed forte contra istam rationem instatur... »), une distinction qui semble énerver l'argument : pour qu'un acte puisse être multiplié, il faut évidemment un autre principe que la raison puisse considérer comme distinct de lui, mais pas n'est besoin d'un principe *réellement* distinct ; ainsi le genre peut être multiplié par les différences qui le divisent, et qui pourtant n'en sont pas réellement distinctes. En d'autres termes, il suffit d'une distinction logique entre l'acte et la puissance qui multiplie l'acte. Capreolus répond par une doctrine très profonde, fort importante pour l'intelligence du thomisme : le genre et la différence ne sont pas réellement distincts, c'est vrai, mais ils supposent nécessairement, dans l'être d'où ils sont tirés, une distinction réelle (1). Et en effet c'est la doctrine reçue de tous, que, dans les êtres matériels, le genre a sa racine dans la matière et la différence dans la forme ; dans les êtres immatériels le genre est pris de l'essence, la différence de son aptitude à une existence plus ou moins parfaite (2). Posez une animalité subsistant en dehors de tout

(1) « Licet natura generis et natura differentiæ non sint formæ totaliter diversæ, tamen aliquam diversitatem realem supponunt et requirunt in eo in quo sunt, etc. »

(2) Cf. S. Thomas, *De ente et essentia*, cap. 5 et 6.

sujet : elle ne sera pas raisonnable, car cette différence suppose une condition spéciale exigée par l'âme raisonnable dans son corps organisé, et des principes prochains d'opération surajoutés ; elle ne sera pas davantage irraisonnable ; elle restera donc sans principe de différentiation, et par suite unique. Ainsi en serait-il d'une existence subsistante. Le principe est donc général : pas de multiplicité pour l'acte sans un principe récepteur réellement distinct de lui, ou sans un rapport à un acte d'ordre supérieur réellement reçu.

Chez Cajétan, nous ne trouvons pas mention d'objections proprement nouvelles. La question continuait pourtant d'être ardemment discutée, surtout à propos des Anges; les Scotistes s'efforçaient de prouver que pour eux il pouvait y avoir multiplication dans l'espèce. Ils en donnaient entr'autres un argument ingénieux : Dieu peut certes annihiler un Ange qu'il a créé ; voilà donc, dans l'hypothèse que cet Ange était unique dans son espèce, un degré de perfection qui n'est plus réalisé ; rien n'empêche Dieu de le réaliser de nouveau : et voici alors un second Ange de même espèce que le premier. La réponse de Cajétan est simple : ce serait le même Ange qui serait de nouveau appelé à l'existence (1).

A Suarez revient le mérite d'avoir présenté contre le principe de la limitation de l'acte par la puissance le réquisitoire le plus pressant. Dans la 31e de ses *Disputes métaphysiques*, qui traite de l'être fini, la section 1e aborde la célèbre distinction d'essence et d'existence ; l'auteur y expose les arguments de l'opinion thomiste, et le second (n. 5) est précisément, comme chez Capreolus, l'exigence d'une puissance qui limite l'acte d'existence. Après avoir expliqué pourquoi il croit devoir préférer l'autre opinion, Suarez revient sur les arguments thomistes pour y répondre ; c'est dans la section 13e, aux nos 14-18, qu'il traite l'argument de l'infinité de l'acte non reçu dans une puissance, ici, de l'existence non reçue dans une essence Il propose deux solutions. La première accepte le principe, mais nie que la distinction réelle d'essence et d'existence en découle nécessairement : il suffit d'admettre que l'existence créée est

(1) Comm. in Op. *De ente et essentia*, q. 10, ad 3m.

reçue dans la *subsistance*, mode substantiel qui limite l'existence, et qui est lui même limité parce qu'il est capacité de telle perfection. Cette solution, sur la valeur de laquelle Suarez lui-même fait ses réserves (1), n'a pas à être discutée ici, puisqu'elle admet le principe dont nous traitons. La seconde au contraire prétend montrer que la limitation de l'acte n'exige pas sa réception dans un sujet, *receptio in alio*, mais peut résulter du seul fait que l'acte est produit par une cause, participé, *receptus ab alio*. Cette assertion est établie de deux manières. Elle l'est d'abord par un nouveau recours à la théorie suarézienne de la subsistance : l'être reçu de Dieu doit, sinon être reçu dans un mode de subsistance, du moins être uni à un tel mode, et ainsi entrer en composition avec lui, et donc être limité par lui.

Mais, outre la réserve que nous venons de faire au sujet du mode de subsistance, il faudrait montrer comment celui-ci peut limiter l'existence, s'il ne la reçoit pas, mais lui est simplement uni, ou plutôt comment il peut lui être uni, en dehors d'un sujet récepteur unique. Nous attendons donc une autre preuve. Voici celle qu'on nous donne : Un acte reçu d'un autre, *receptus ab alio*, n'est pas acte pur, mais acte participé (2).

Cette preuve ressemble bien à une simple affirmation de la thèse à prouver. Fait-on fond sur le mot « participer », *partem capere*, qui implique une division, et donc une limite? Mais nous pourrons alors objecter que ce qui est participé l'est par quelqu'un, qui le reçoit, et donc s'en distingue réellement.

(1) « Ita omnino satisfit difficultati propositæ, etiamsi admittamus nonnulla principia quæ nondum satis demonstrata sunt, ut quod esse subsistens sit proprium divini esse, vel quod requirat infinitam perfectionem ». Nous aurions, nous, d'autres réserves à faire; ce mode de subsistance ne nous paraît ni nécessaire, ni même admissible, car cette « termination » de l'être, qui est la subsistance, nous semble non pas précéder logiquement son actuation par l'existence, mais au contraire en résulter. Aussi bien, en dehors des suaréziens purs, qui sont peu nombreux, et des thomistes qui suivent ici Cajétan, le mode de subsistance n'est admis par personne.

(2) « Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur esse creatum posse esse irreceptum, nego tamen inde sequi quod sit illimitatum ac infinitum. Tum quia, licet sit irreceptum in subjecto, solum est subsistens per compositionem aliquam cum ipsa subsistentia : ex quo non potest colligi infinitas, ut in priori responsione declaratum est, tum etiam quia non esset purus actus, sed per participationem ». Loc. cit., n. 17.

Suarez mentionne l'objection et y répond, avec Alexandre d'Alexandrie (1), qu'il y a là une vaine imagination à écarter : on se figure l'essence possible comme un principe réel qui recevrait l'existence; c'est pure illusion ; il n'y a là qu'une réalité, l'existence, posée par la cause efficiente, et dite, à cause de cela, participer d'elle.

Mais, ici encore, Suarez ne nous paierait-il pas de mots? Il semble le craindre lui-même, et, très loyalement, apporte une nouvelle instance de ses adversaires : si l'être (2) n'est pas reçu dans un sujet, il n'y a rien qui le puisse limiter, ni puissance qui reçoive, ni différence qui restreigne. Nous voici au cœur de la difficulté. Lisons attentivement la réponse : « A cela il suffirait de répondre d'un mot : l'acte est limité, fini *de soi*, en vertu de son entité même ; il n'a besoin d'aucun principe réellement distinct qui le limite ou le restreigne. Intrinsèquement, de sa nature même, il a telle perfection, de par son entité formelle ; extrinsèquement, il est limité par Dieu, à la fois Cause efficiente, qui lui donne telle perfection, non une plus grande, et Cause exemplaire, qui représente en l'une de ses Idées telle mesure de perfection, non une plus grande. Mais pour nous expliquer davantage, nous pouvons distinguer une double contraction (3) ou limitation, l'une métaphysique, l'autre physique. La première ne requiert pas une distinction actuelle dans la chose même, entre ce qui subit et ce qui cause la restriction, il y suffit d'une distinction de concepts, avec un fondement dans la chose; et, en ce sens, nous pouvons admettre, pour parler comme bon nombre de philosophes, que l'essence est limitée par son rapport à l'existence, et réciproquement, que l'existence elle-même est limitée parce qu'elle est l'acte de telle essence. Car à des points de vue divers,

(1) Il croit citer Alexandre de Halès, sous le nom duquel en effet avaient paru les Commentaires sur la Métaphysique, d'Alexandre d'Alexandrie, où est niée la distinction réelle ; Alexandre de Halès au contraire l'avait admise.

(2) Suarez dit « l'être », parce que c'est de cet acte seul qu'il traite directement; mais l'objection comme la réponse ont même valeur, de quelque acte qu'il s'agisse.

(3) On sait que les Scolastiques appellent « contraction » la restriction d'extension que subit une notion, quand s'y ajoute un caractère différentiel : animal (= vivant sensitif) est plus restreint que vivant, et homme (= animal raisonnable) plus restreint qu'animal.

selon les différents genres de causalité, cette réciprocité n'a rien d'impossible ; c'est ainsi que dans l'essence même nous distinguons le genre et la différence, qui constitue l'espèce et la limite à telle perfection de tel degré : or la différence, en tant que telle, peut être dite limitée par son rapport au genre dont elle est l'acte, et réciproquement. Mais dans l'ordre physique, si l'essence est simple, et s'il s'agit d'une substance complète, comme est l'Ange, elle n'a pas besoin d'un autre principe qui la limite formellement et intrinsèquement ; comme la substance composée est limitée par ses composants ou principes intrinsèques (qui pris ensemble et unis ne sont pas distincts d'elle), — ce qui est bien être limité intrinsèquement, de par son entité même, — ainsi la substance simple créée est, physiquement et réellement, sa propre limite ».

Nous avons tenu à citer ce passage, malgré sa longueur et ses répétitions ; une simple analyse ou la réduction à quelques phrases seulement aurait pu faire croire au lecteur que nous avions ou mutilé ou affaibli le raisonnement. Maintenant nous demandons : y a-t-il véritable argument, ou bien simple affirmation ? On nous dit qu'il y a un principe de limitation extrinsèque, — ce qui ne fait pas difficulté, — et que celui-là suffit, qu'un principe intrinsèque n'est pas nécessaire. La doctrine thomiste est que tous les deux sont requis, parce que Dieu lui-même ne peut créer un acte fini sans le *finir*, c'est-à-dire, sans mettre une limite intrinsèque à la perfection qui constitue l'acte (1). Voilà bien un argument ; il conviendrait, pour le récuser, d'y trouver une échappatoire. Les thomistes ont été plus loin encore, nous l'avons vu : ils ont montré comment une distinction conceptuelle, comme celle du genre et de la différence, n'avait sa raison suffisante que dans une distinction réelle intrinsèque à l'être qui prête à cette distinction conceptuelle, et donc, que supprimer la distinction réelle, c'était

(1) On cite parfois à l'encontre ce passage des *Questions discutées* de saint Thomas (*De Potentia*, q. 1, a. 2) : « Actus non finitur nisi dupliciter : uno modo ex parte agentis... alio modo ex parte recipientis... » : deux principes de limitation sont indiqués, et il semble que chacun est donné comme suffisant à lui seul. Mais il faudrait démontrer que cette suffisance a été dans la pensée de saint Thomas. Les passages parallèles autorisent à le nier.

réduire les deux concepts à n'être que deux noms. On aimerait à voir discuter cette déduction.

Panthéisme et Nominalisme : tels sont les graves risques que semble faire courir la négation du principe de la limitation de l'acte par la puissance. — Gros mots, pensera-t-on ; accusations injurieuses adressées à des philosophes dont l'orthodoxie est au-dessus de tout soupçon ! Ce thomisme est insoutenable, odieux ! — En parlant ainsi, on oublie que dans les discussions métaphysiques, chacun des adversaires cherche à acculer l'autre, non pas simplement au faux, mais à l'absurde. Le thomiste ne dit pas aux scolastiques des autres écoles qu'ils sont panthéistes ou nominalistes ; il refuse d'admettre des principes qui lui semblent conduire logiquement à ces graves erreurs. La connexion n'est pourtant pas évidente, et c'est ce qui permet à la controverse de se perpétuer entre catholiques, voire entre péripatéticiens. La préférence accordée par l'Église à l'une des écoles pour l'enseignement des clercs constitue une direction, mais ne donne pas pour autant la certitude. Un système métaphysique reste un système, tant que sa connexion nécessaire avec des vérités certaines n'est pas rigoureusement démontrée. Et sans doute il est bon que, sinon dans les leçons destinées à donner à la jeunesse une première initiation, du moins dans les recherches des spécialistes, le système soit sérieusement discuté.

Rome (Université Grégorienne), mars 1919.

PAUL GÉNY, *S. J.*

LUTHER

DANS LA

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Au mois de janvier dernier, la *Revue de Métaphysique et de Morale* a consacré à la Réforme protestante un fascicule exceptionnel, un véritable volume. On y trouve treize études, la plupart d'hommes connus dans le monde de l'histoire religieuse. Ces études s'occupent de Luther, de Zwingle, de Calvin, et peut-être plus encore des suites de la Réforme ; mais moins des suites religieuses que « de la façon dont elles sécularisent la croyance » (1). Dans la préface, le directeur de la Revue, M. Xavier Léon, dit que, dans le choix des auteurs comme dans la manière dont les sujets ont été traités, on a visé à une parfaite impartialité.

Ce fascicule a pour but de commémorer le quatrième centenaire de l'affichage des thèses de Luther sur les Indulgences. Comme on le sait, c'est le 31 octobre 1517 que Luther afficha les 95 thèses devenues si fameuses. Ce qui donc avant tout a inspiré ces études, c'est le souvenir de Luther.

La *Revue de Philosophie* me demande mon avis sur la partie strictement luthérienne de cette publication. J'aime assez peu à devenir un lierre sur un mur, m'adossant aux publications d'autrui ; je goûte moins encore l'office de policier que dans un travail de ce genre on est, çà et là, amené à s'imposer. Mais enfin ces études sont publiques ; chacun a le droit de dire ce qu'il en pense, et, pour un prêtre catholique et français qui s'occupe de Luther, il y a même là sans doute une obligation. Par trois fois au moins, l'une de ces études représente l'Église catholique comme une école de magie, et donc les prêtres catholiques comme un troupeau de magiciens (2). Ailleurs, tout en reconnaissant Luther comme l'homme de l'Allemagne, on

(1) Ch. Andler, p. 925.
(2) E. Ehrhardt, pp. 616, 619, 643.

semble pratiquement par trop l'oublier. Sur ces pages et autres, je vais donc proposer quelques réflexions, dût un lecteur distrait, tant la réplique sera facile, venir m'accuser d'avoir pris le devant pour attaquer. Cette réplique, je la ferai « en soldat qui sait mal farder la vérité ».

Dans les treize études dont il s'agit, il y en a quatre qui s'occupent surtout de Luther ; une de M. Charles-Albert Bernouilli, sur *La Réforme de Luther et les problèmes de la culture présente;* — une de M. Imbart de la Tour : *Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand?* — une de M. Eugène Ehrhardt sur *Le Sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther;* — enfin une de M. Charles Andler sur *L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le Luthéranisme.* Une cinquième étude, de M. Jacques Chevalier, a pour objet *Les deux Réformes : le luthéranisme en Allemagne; le calvinisme dans les pays de langue anglaise.* Là aussi, on trouve donc de longues pages sur Luther.

Je m'arrêterai d'abord à la manière dont Luther est cité dans ces travaux. Ensuite, je passerai aux idées, et notamment à la théorie d'une double moralité, moralité privée et moralité sociale, que Luther a introduite dans sa doctrine.

*
* *

Quand ces auteurs citent Luther, et naturellement ils le citent souvent, il est très rare qu'ils donnent leurs références. Certes, je ne demande pas de ces longues notes explicatives qui coupent une page d'écriture en deux, avec dix lignes de texte, et vingt d'annotations. Mais, en deux ou trois mots, on peut indiquer l'édition, le volume et la page, avec l'année où Luther a écrit cette phrase. Pour un homme qui a si prodigieusement varié, ce dernier point surtout est de grande importance.

Serait-ce que la *Revue* a interdit ces renvois ? Non, puisque dans ces articles on en trouve quelques-uns, et qu'ailleurs, par exemple dans un article de M. E. Doumergue sur *Calvin et l'Entente,* on en rencontre beaucoup. Serait-ce, comme je l'ai insinué ailleurs (1) qu'il y a vraiment du mérite à faire aux œuvres de Luther des renvois précis, en utilisant les meilleures éditions ? Le cas de M. Andler me porterait à le croire.

Professeur de littérature allemande à la Sorbonne, ayant fait tout

(1) *Luther et l'Allemagne,* p. XIV.

récemment son cours sur Luther, M. Andler était tout désigné pour écrire dans cette collection. Dans son article, quand il cite Luther, j'ai d'abord constaté avec plaisir qu'il donnait presque toujours la référence. Mais, hélas ! quand je suis allé aux vérifications, j'ai éprouvé un étonnement croissant. Prenons les dix premières notes où M. Andler renvoie à Luther : elles vont de la page 934 à la page 941. On y trouve onze références, la septième de ces notes en contenant deux. Eh bien ! *sur ces onze références, il y en a onz de fautives*. Pour parler avec plus de précision, *dix sont complètement fausses, ou, ce qui revient au même, absolument insuffisantes ;* une autre, la sixième, est à peu près exacte, mais sur celle-là même il y a plusieurs regrets à exprimer.

Une telle assertion ne peut rester suspendue en l'air. Que le lecteur soit assez patient pour me suivre ; je vais être le plus clair et le plus rapide possible.

Comme préliminaire, je rappelle qu'aujourd'hui on cite généralement Luther d'après deux éditions : celle d'Erlangen-Francfort (1826-1873), et celle de Weimar (1883-...). Celle d'Erlangen se divise en deux grandes parties. Il y a les *Werke*, autrement dit les œuvres allemandes, d'un allemand modernisé, en soixante-sept volumes, numérotés de 1 à 67 ; quand on dit *Erlangen* tout court, c'est toujours de ces œuvres allemandes qu'il s'agit. L'autre partie comprend les œuvres latines, en trois groupes indépendants : les *Opera exegetica latina*, en vingt-huit volumes ; les deux Commentaires *in Epistolam Sancti Pauli ad Galatas*, en trois volumes ; enfin, les *Opera latina varii argumenti...*, en sept volumes. En outre, les tomes I-XX ; XXIV-XXVI des œuvres allemandes ont été éditées dans une seconde édition d'Erlangen (1862-1885) ; en général les modifications y sont importantes.

Depuis 1883 se publie l'*édition critique* dite de Weimar. Elle est rendue au tome LII, mais certains volumes intermédiaires, comme les tomes XXI et XXII, manquent encore. Cette édition est loin d'être excellente ; mais enfin, elle est bien supérieure à celle d'Erlangen-Francfort. Ces deux éditions sont à la bibliothèque de la Sorbonne. Simplement, l'édition d'Erlangen n'a que les quinze premiers volumes de la réédition commencée en 1862, et à l'édition de Weimar, il manque les quelques volumes parus depuis 1914.

Je l'ai dit ailleurs, et là c'était à l'adresse de certains écrivains catholiques que je le disais : à citer les anciennes éditions, y compris celle d'Erlangen, il n'y a que ceux qui citent de seconde ou de troisième main. Il est vrai que parmi ceux qui citent Luther, en

France et même peut-être en Allemagne, il n'y en a pas un sur cent à le faire d'après ses propres recherches, je veux dire d'après les notes qu'il aurait prises en lisant lui-même directement Luther. Du moins, quand on a pris ces citations dans des ouvrages de seconde main, devrait-on soi-même les vérifier, puis les identifier dans l'édition à la fois la plus récente et la meilleure, celle de Weimar.

A une époque où la Sorbonne a mis en si grand honneur les recherches bibliographiques, j'aime à croire que personne ne trouvera ces précisions superflues.

J'en arrive maintenant aux onze premières références dont j'ai parlé.

I. — Page 934 :

« Cette *présence* directe de Dieu, placé en *présence* (1) de l'âme, obligé de franchir tout l'abîme entre le fini et l'infini, comment l'homme n'en aurait-il pas le vertige ? Luther ne croit pas que Dieu se donne ainsi d'une prise directe (2). Dieu s'ouvre à nous par toutes ses créatures. Celui qui serait un vrai initié discernerait la nature divine dans chacune d'elles : *Omnis creatura est parabola et plena mystica eruditione.* »

En note :

Erlangen, III, 560.

Des tomes, I-XX ; XXIV-XXVI, réédités dans l'édition d'Erlangen, je n'ai pas la première édition. Les tomes I à XV de cette première édition ne se trouvent pas davantage à la Sorbonne. Du reste, ce n'est jamais d'après cette première édition que l'on cite. Enfin, d'après une table très détaillée que je possède de cette édition, je vois que le tome III ne doit pas avoir 560 pages, mais à peine de 470 à 500.

La seconde édition de ce tome III n'a que 559 pages. Une de plus, et la citation allait s'y trouver ! Et pourtant non : dans l'édition d'Erlangen (première comme seconde), les volumes en allemand ne comprennent que de l'allemand ; allemand ancien, latin qui pouvait y être entremêlé, tout a été traduit en allemand moderne. Or ici, c'est d'une citation latine qu'il s'agit.

A n'importe quel tome III des œuvres latines, je l'ai inutilement cherchée. Aucun de ces tomes ne contient 560 pages. D'ailleurs, je le

(1) C'est moi qui souligne.

(2) *C'est absolument le contraire.* On reconnaît universellement aujourd'hui que Luther avait des tendances au mysticisme, et qu'aux environs de 1515, il a été très influencé par la lecture de la *Théologie germanique* et des *Sermons* de Tauler. Mais de l'article de M. Andler, j'ai promis de n'apprécier que la documentation.

répète : jamais ces œuvres latines : *Opera exegetica*, ou *Commentarium...*, ou *Opera varii argumenti*, n'ont été citées sous la simple rubrique d'*Erlangen*.

Enfin, ce texte, si tant est qu'il existe, sent plutôt la jeunesse de Luther ; depuis longtemps, il doit se trouver dans l'édition de Weimar ; c'est donc d'après celle-là qu'il eût fallu le citer.

II. — Page 934 :

« La doctrine qui surgit au XIIe siècle, et qui considère Aristote comme un « précurseur de Jésus dans l'ordre de l'intelligence naturelle », tandis que Jean-Baptiste fut son précurseur dans l'ordre de la grâce, Luther en a l'horreur (1). Car il sait l'obstination et la superbe de cette raison, si étrangère au sens de l'Écriture. »

En note :

Luther, Dann do ist muglicher, das man ein Esel lesen lehre... So vill's gott haben. Je reichsinniger Vernunft, je armsinniger Verstandt der Schrift. *Commentaire du Psaume 110*, éd. d'Erlangen, IX, 187.

Ni dans la première édition d'Erlangen, ni dans la réédition, le tome IX ne comprend un *Commentaire du Psaume 110*. Dans ces deux éditions, on trouve là un sermon pour le « IXe Dimanche après la Trinité » ; dans la première, il commence à la page 185, et dans la seconde, à la page 181. *Je n'y ai rien trouvé du texte cité ici.*

Le *Commentaire du Psaume 110* se trouve au tome XL, pages 38-191 ; à la page 187, je n'ai pas trouvé davantage le texte en question.

A noter enfin que plus loin, (page 942, note 2), M. Andler cite ce tome XL page 172, c'est-à-dire précisément le *Commentaire du Psaume 110*. Il savait donc où ce commentaire se trouvait ?

III. — Page 935 :

« Le Verbe a vécu parmi nous humainement. Mais il ne cesse pas de vivre dans l'Écriture, qui retrace toutes les paroles prononcées par le Jésus historique. Il y était déjà présent avant même que Jésus naquît. »

En note :

Luther, *Sermon de 1514* : « Ego non intelligo *usquam* in Scriptura nisi Christum crucifixum. »

C'est tout ! Si cette référence a un sens, elle veut dire qu'il y a *un* Sermon de 1514, un Sermon très connu. Ensuite, il est vrai, pour y trouver le texte en question, on sera obligé d'en parcourir les quinze à

(1) « Luther en a l'horreur ». — Page 930 : « Dieu vient transsubstantier dans l'homme impur » (*Se* transsubstantier ?) ; etc. — Ces *hardiesses* sont fréquentes.

vingt pages ; mais ce sera à peine l'affaire d'une heure ou deux. Mieux encore ; pour qui connaît quelque peu Luther, ce texte est sans doute quelque chose comme le : « *Celui qui règne dans les cieux...* » ou le : « *J'étais donc encore destiné...* »

Eh bien, pas du tout. De 1514, nous avons plusieurs sermons de Luther, et ils sont peu connus, très peu connus. On en trouve dans l'édition de Weimar, tome I, pages 20-141 : *Sermons de 1514 à 1517*. Les trois premiers y sont donnés comme de 1514, quoiqu'à vrai dire il n'y ait sans doute que le premier qui soit de cette année-là. On en trouve d'autres dans le tome IV, pages 590-717 : *Sermons des environs de 1514 à 1520*.

C'est peut-être dans ces sermons que se trouve le texte en question?

IV. — Page 937 :

« Luther n'a pas cru détruire cette institution [l'Église]. Il a cru en restaurer le sanctuaire, caché derrière tout un édifice surajouté de pompe séculière et de mensonge doctrinal. Encore n'a-t-il pas tout de suite découvert toute la triple circonvallation, les « trois murailles » derrière lesquelles se défendait la « fausse Église. »

En note :

Encore dans les *Decem Præcepta* (1517), il enseigne que les évêques et les prélats sont les « yeux du corps de l'Église » : quand ils voient, le peuple voit. » (*Werke*, éd. d'Erlangen, tome XXI, 205, 207).

Si le titre est *Decem Præcepta*, l'ouvrage doit se trouver dans la partie latine de l'édition d'Erlangen, et non dans les *Werke*. Mais au tome XXI, pages 205, 207, des *Opera exegetica*, ce qu'on trouve, c'est un Commentaire de l'*Ecclésiaste de Salomon;* ce commentaire est de 1532, et dans ces pages on ne trouve rien du pape ni des évêques. A vrai dire, il y a là de quoi surprendre : à partir de 1520, il est difficile à Luther, trois pages durant, de s'abstenir de parler de l'*Antechrist*, de même qu'à M. Andler il est difficile d'écrire un article sans prendre en pitié « nos catholiques romains » (1).

Au tome XXI des œuvres allemandes, pages 205, 207, on trouve une *Exposition du « Notre Père »*. Cette exposition est de 1518, et non de 1517, et dans ces deux pages je ne trouve pas les mots en question.

De Luther, nous avons deux Expositions des dix Commandements, l'une en latin, l'autre en allemand. La latine est au tome XII des

(1) *Le Pangermanisme philosophique, 1800 à 1914* (1917), p. XCVIII. — Dans le présent article, p. 952, on apprend avec effroi que Luther a écouté une « jésuitique tentation ! » Déjà !!

Opera exegetica latina, pages 1-218. Luther la donna d'abord en prédication ; puis, pour l'impression, il la modifia sous forme de traité. Aux pages 205, 207, on ne trouve rien sur les évêques qui seraient les « yeux du corps de l'Église ». L'exposition allemande est au tome XXXVI des *Werke*, pages 145-154. C'est un petit examen de conscience pour la confession ; il est de Pâques 1518.

Enfin, *depuis 1883,* allemand et latin, tout se trouve dans le tome I de l'édition de Weimar, pages 247-256, 398-521. Ce serait donc avant 1883 que M. Andler aurait lu les *Decem Præcepta*, dans l'édition d'Erlangen.

V. — Page 940 :

« La difficulté est de savoir comment il a pu vaincre son scrupule des premières années, où l'hérésie des Hussites lui avait semblé le type même de la « destruction préméditée de tout ce qui est sacré ».

En note :

Luther, *Commentaire sur l'Épître aux Romains de 1515-1516.*

Ce *Commentaire,* édité par J. Ficker, en 1908, a deux volumes : l'un de 161 pages (plus une longue préface), l'autre de 346. Si vous voulez vérifier la citation, voir si elle a été bien traduite, il ne vous faudra guère plus de quatre jours !

Entrons maintenant dans la terrible page 941. Les pensées et le style, surtout dans le dernier tiers, y ont vraiment des aspects curieux. Mais bornons-nous aux références ; dans les deux premiers tiers de la page, on en trouve six, dont cinq inexactes.

VI. — Page 941 :

« Le moindre croyant, en qui vit la flamme de l'inspiration, peut avoir raison contre un Concile : « Les choses chrétiennes (1) ont pu périr dans « le cœur des évêques et des savants. La vérité est restée dans quelques « cœurs de pauvres paysans. »

En note :

Luther, *Contre Emser,* 1521. Ed. d'Erlangen, XXIV, 57.

1° La citation que fait ici M. Andler n'est pas textuelle, et ne devrait pas être mise entre guillemets ; mais enfin, le sens s'en trouve

(1) « Les choses chrétiennes » ? Cette expression flasque est d'autant plus regrettable qu'elle ne se trouve pas en allemand. Luther dit avec beaucoup plus de précision : « De pauvres paysans, des enfants comprennent mieux *le Christ* que ne le font pape, évêques et docteurs. » Ce *Christ* est devenu un ramassis de *choses chrétiennes.*

bien au tome XXIV, page 57 de l'ancienne édition d'Erlangen (page 59 de la seconde). — 2° Elle n'est pas tirée de l'écrit contre Emser. Cet écrit se trouve au tome XXVII, pages 308 318, et, depuis 1889, au tome VIII de l'édition de Weimar, pages 247-254. Elle est d'un écrit contre la Bulle de Léon X, du début de 1521. — 3° Enfin, depuis 1907, ce dernier écrit se trouve dans le tome VII de l'édition de Weimar, et la citation de M. Andler à la page 315.

Malgré ces *trois* défauts, comptons cette référence comme exacte : ce sera la première... et la dernière.

VII, VIII. — page 941 :

Des Conciles entiers peuvent faillir; et même au Concile de Nicée, il n'y a pas eu une âme qui eût « quelque saveur de l'esprit divin ».

En note :

Ed. d'Erlangen, XXVIII, 141 et suiv.; XXII, 184-186.

Ces deux références sont inexactes.

Tome XXVIII, page 141. A cette page se trouvent d'abord les dernières lignes de l'ouvrage *Sur l'abus de la Messe;* dans ces lignes, il n'y a rien sur le Concile de Nicée. Puis, après quelques renseignements bibliographiques, commence à la page 142 l'ouvrage *Contre le prétendu état spirituel* (ou état *ecclésiastique : geistlich* veut dire les deux, et Luther joue sur le mot) *du Pape et des Évêques.* Cet ouvrage comprend 100 pages. Est-ce là qu'il faut chercher le mot de Luther, mot très précis, cité entre guillemets?

J'ajoute que depuis 1907 cet ouvrage se trouve dans le tome X, deuxième partie, pages 105-108, de l'édition de Weimar.

Tome XXII, pages 184-186. Référence absolument inexacte; Luther y parle de l'établissement d'écoles, de l'étude des langues et quelque peu de l'Écriture Sainte. Rien sur le Concile de Nicée, ni sur les conciles en général. Du reste, une citation de cinq mots : « Quelque saveur de l'esprit divin » ne saurait pas plus encombrer trois pages que cent.

Depuis 1899, cette exhortation de Luther à ouvrir des écoles se trouve dans Weimar, tome XV, pages 27-53. Or M. Andler connaît ce volume, puisqu'il va nous le citer à l'instant même.

IX. — Page 941 :

« L'Église est partout où il y a l'esprit du Christ; et quelquefois un seul homme peut avoir reçu, comme dit l'apôtre Paul, les *prémices de l'Esprit* (Rom., VIII, 23). De ce frêle rameau, l'Eglise peut renaître... »

En note :

Luther, *Von aufrührerischen Geist.* Éd. de Weimar, XV. 216 et suiv.

Le titre de l'écrit est *Von dem auffrurischen Geist.* Un article enlevé, un adjectif modernisé et même allongé, c'est une vétille en comparaison de la méprise où l'auteur est ici tombé. A la page 216 pas plus que dans tout l'écrit il ne s'agit de la prééminence des inspirations individuelles sur les directions faussées que peut donner une Église. Tout au contraire, Luther y parle contre Thomas Münzer et les *Visionnaires* ou *Exaltés* (*Schwarmgeister*). Et il dit « qu'il faut éprouver les esprits, pour voir s'ils viennent de Dieu (1) ». Puis, il montre qu'à l'opposé de Münzer, il a vraiment reçu de Dieu une mission. Ainsi, il est trop occupé d'un autre adversaire pour songer à l'*Antechrist* de Rome.

« De ce frêle rameau d'où l'Église peut renaître », il n'y a rien, absolument rien, dans tout cet écrit. Je supplie le lecteur de ne pas m'en croire sur parole, et de remonter à l'écrit de Luther ; il n'a que 12 pages, et, à l'opposé de l'édition d'Erlangen, l'édition de Weimar se trouve dans toutes les grandes bibliothèques.

Vraisemblablement, M. Andler a été attiré par la manchette : *Rom.*, VIII, 23, et par les mots : *Primitias spiritus.* Puis, il s'est élancé au sein des nuits profondes...

X. — Page 941 :

« De ce frêle rameau, l'Église peut renaître, comme par bouture, quand le tronc principal est mort : *Quilibet christianus est spiritualis a spiritu Christi.* Mais l'authenticité et la pureté de cette inspiration, à quoi la reconnaître ? Il n'y a plus d'organisation sacerdotale qui infailliblement montre le chemin du ciel : *Das kann kein Mensch tun, sondern Gott allein.* »

En note :

Luther, *Von weltlicher Obrigkeit.* Ed. de Weimar, XI, 268.

Le titre exact de l'ouvrage est *Von weltlicher Oberkeit*, et non *Obrigkeit.* Dans les pages suivantes (pages 946, 948, 951, 952), M. Andler rétablit le titre véritable. Mais je n'attache pas d'importance à ce détail.

Quilibet christianus est spiritualis a spiritu Christi. D'où vient cette phrase latine ? Pas de Luther à la page indiquée.

Das kann kein Mensch tun, sondern Gott allein. Si M. Andler met cette citation en allemand, c'est évidemment pour ne pas en changer

(1) Weimar, XV, 213, lig. 20; souvenir de la Ire Ép. de saint Jean, IV, 1.

un iota : toute une phrase allemande au milieu d'un article français! Eh bien, la citation est loin d'être textuelle. Luther dit : « Es ist aber alleyn das Gottis wortt da, das thutts (1). » *Et, par-dessus tout, la préoccupation de Luther est très loin d'être celle que lui prête M. Andler.* Luther, uniquement du reste pour les besoins du moment, y parle en faveur de la liberté de conscience : « Personne, dit-il, ne peut désormais combattre l'hérésie par la force. Il faut l'aborder autrement ; ici ce n'est pas le glaive qui doit combattre, c'est la parole de Dieu. Si elle ne réussit pas, le pouvoir temporel ne le fera pas davantage, dût-il remplir le monde de torrents de sang. L'hérésie est du domaine spirituel : il n'y a pas de hache pour l'abattre, pas de feu pour la brûler, pas d'eau pour la noyer. *Là, à être efficace, il n'y a que la parole de Dieu.* »

Plus loin, dans son article, M. Andler citera de nouveau ce passage, et cette fois dans le vrai sens : « Ce que la parole de Dieu ne réussit pas à faire, en matière de foi, le glaive ne le fera pas davantage, « dût-il remplir le monde de torrents de sang (2) ». Mais à cet endroit, il donne le passage d'après l'édition d'Erlangen. Lui aurait-il donc échappé qu'à dix pages d'intervalle c'était le même passage qu'il citait? Ce qui du moins ne saurait se nier, c'est que dans les deux endroits il le donne dans un sens fort différent. Pour lui, à la page 941, celle qui nous occupe ici, il s'agit une fois de plus de la comparaison entre l'autorité doctrinale de l'Église et celle des inspirations privées.

Autre petit problème. Mais enfin pourquoi M. Andler cite-t-il toute cette ligne d'allemand moderne : *Das kann kein Mensch tun, sondern Gott allein?* Puisque de Luther il n'y a là qu'un reflet très lointain, où l'a-t-il prise?

Je crois le saisir d'après une autre citation allemande de la page suivante (page 942) : « *Das Predigtamt est Aller.* » En note on lit : Ed. d'Erlangen, XXVIII, 33 ; XXXI, 349 ; XL, 172. Eh bien, ce mot, tellement précieux que, dans le corps même de son texte, M. Andler est obligé de le citer en allemand, ce mot ne se trouve dans aucun des trois passages indiqués; mais il en résume le sens. (Je dépasse ma limite des dix premières notes renvoyant à Luther!) Où M. Andler a-t-il donc pris ces deux *citations?* Très vraisemblablement dans des travaux allemands. Comme je vais avoir bientôt l'occasion de le dire, on ne s'en inspire que trop, même après les lueurs sinistres de la

(1) Weimar, XI, 268, lig. 28.
(2) Page 951.

Grande Guerre, de ces travaux de protestants allemands, où l'on ne parle de « l'homme de l'Allemagne » que pour l'exalter, lui et son pays ! Dans ces productions allemandes, les deux mots en question étaient sans doute en caractères espacés, l'équivalent de nos lettres italiques françaises. Par suite, M. Andler les a pris pour des citations de Luther, citations si caractéristiques qu'il n'a pas osé les profaner en les traduisant. Textes et références, il a tout reproduit tel quel.

Très volontiers, j'accepterai une autre explication, Mais « hors qu'un commandement exprès du roi me vienne », je ne puis pas dire que ces deux citations soient tirées de Luther.

XI. — Aussitôt après la ligne allemande que je viens de citer, M. Andler ajoute (page 941) :

« Or, le signe auquel nous reconnaîtrons en nous et en autrui cette authenticité de l'inspiration, « c'est que l'âme inspirée est à ce point « saisie de la vérité, que, plutôt que d'y renoncer, un homme aime mieux « mourir ».

En note :

Luther, *De instituendis ministris Ecclesiæ ;* éd. de Weimar, VII, 704 : « Wenn du frei und sicher schliessen kannst, und sagen : « Dast ist die « rechte und lauter Wahrheit, darauf will ich leben und sterben ».

Au tome VII, page 704 de l'édition de Weimar, il n'y a pas un mot de Luther. C'est une préface de l'éditeur moderne, le Dr Knaake ; et non pas une préface au *De instituendis ministris Ecclesiæ,* mais *Ad librum... Ambrosii Catharini.*

Le *De instituendis ministris Ecclesiæ* est au tome XII, pages 169-196. Admettons que l'X de XII ait pu devenir malencontreusement le V de VII. Mais d'où vient la page 704 ? Et comment ces lignes allemandes dans un ouvrage en latin ? Dans ses œuvres scientifiques latines, Luther n'a pas l'habitude de mélanges de ce genre. Du reste, je viens de parcourir tout le traité *De instituendis ministris Ecclesiæ,* et je n'y ai pas trouvé la citation allemande de M. Andler.

Mais enfin, où M. Andler a-t-il donc pu prendre cette juxtaposition d'une citation allemande et d'un ouvrage tout latin ? Je ne vois qu'une explication. Il y a deux éditions de Luther qui de cet ouvrage ont donné une traduction allemande : celle de Wittenberg, dans le tome VII, de 1561, feuillets 346-362, et celle de Walch (1740-1753), dans le tome X, pages 1808-1875. C'est peut-être à l'une de ces deux éditions que M. Andler (ou son inspirateur) a l'intention de renvoyer : comme celle de Weimar, toutes deux commencent par la lettre W.

Mais, comme on le voit, ces traductions sont aux feuillets 346-362, aux pages 1808-1875 ; à une page 704, il est impossible de songer.

Ces choses-là sont rudes ;
Il faut pour les comprendre avoir fait des études.

A moins que, plus simplement, M. Andler n'ait pris la citation dans un travail allemand, où elle était traduite du latin?

Sur d'autres références, et sur le fond même de l'article, il y aurait assez à dire encore. Mais « n'allons point plus avant ». Arrivé au bout de ma course, quand je regarde en arrière, je suis épouvanté, « et mes genoux tremblants se dérobent sous moi ». C'est d'un travail de M. Andler que je viens de parler, de M. Andler le brillant professeur, l'homme renommé pour son amour de la ponctualité dans la recherche et la documentation, l'homme qui en France, dit-on, connaît peut-être le mieux l'Allemagne. Et moi aussi, je suis plein de déférence et même d'admiration pour lui. Je le goûte peu quand il se prend à devenir apocalyptique. Je trouve aussi que ses pointes contre *les Romains* se présentent d'une manière par trop inattendue. Mais j'admire son caractère, et son beau talent, et son vaste savoir. Je sais que, patriote, il s'était, dès avant la guerre, courageusement séparé de bruyants pacifistes, ses amis. Pendant cette guerre, j'ai lu, en partie du moins, ses productions littéraires, et j'ai particulièrement goûté sa belle préface au *Pangermanisme philosophique*, où il montre si bien *l'influence profonde de Luther* sur Fichte et sur Hegel, les deux grands promoteurs de ce pangermanisme. Mais, enfin, il peut mieux connaître le XIXe siècle allemand que le XVIe. Et le domaine de la théologie peut lui être moins familier que celui de la littérature. Je crains qu'il n'ait abordé Luther avec une préparation insuffisante. Il nous annonce un travail sur « ce qu'il y a de luthérien dans le conservatisme politique de l'Allemagne prussienne, » (page 956). Avec de la préparation et du calme, il nous donnera une très belle œuvre, digne de lui.

*
* *

J'en arrive au second groupe de mes remarques, aux *idées* que sur Luther nous présentent MM. Bernouilli, Imbart de la Tour, Ehrhardt et Chevalier. (De M. Andler, j'ai parlé suffisamment, et au-delà.)

Ces études sont remarquables ; j'ai particulièrement goûté celles de MM. Bernouilli, Imbart de la Tour et Chevalier.

Sans étalage d'érudition, M. Bernouilli témoigne d'une connaissance profonde de Luther et de l'Allemagne. Suisse allemand, il lui est plus facile de vivre la mentalité et les préoccupations allemandes. Il écrit en poète autant qu'en historien, et, dans une note, M. Andler, son traducteur, nous dit qu'en effet M. Bernouilli a écrit sur *Ulrich Zwingli* « un drame qui égale son auteur aux plus nobles poètes du temps présent ». Mais pour poète qu'il soit, M. Bernouilli est aussi un historien. L'article est d'un protestant ; toutefois l'auteur sait reconnaître les côtés faibles de Luther : « Les contradictions effroyables, incroyables, que Luther se permettait parfois dans le laps de peu d'années, avec un sans-gêne dans la versatilité qui fait douter tantôt de sa raison, tantôt de sa bonne foi, apparaissent doublement sinistres et incohérentes, dans leur contraste avec le tranquille vouloir, logique et apaisé, que l'humanisme a fait à Zwingle » (1). Il est vrai que l'auteur est pour Zwingle, et que Luther détestait Zwingle à peu près autant que le pape. Mais enfin, pour véridiques qu'elles soient, de telles lignes osent à peine s'aventurer sous la plume d'un catholique romain. Elles supposent chez M. Bernouilli de la grandeur d'âme et de la justesse de vues. Il doit, en effet, être un observateur attentif, celui qui écrit de Gœthe : « Si décidément étranger qu'il fût au christianisme, Gœthe se proclamait protestant enthousiaste » (1). Ce protestantisme de Gœthe, c'est celui de toute la *Ligue évangélique, l'Evangelischer Bund.*

Dans deux livres de guerre, donnés d'abord en conférences dans l'église de la Trinité, l'un sur le *Protestantisme allemand* (1916), l'autre sur *Luther et l'Allemagne* (mai 1918), j'avais insisté sur trois idées : Luther était vraiment l'homme de l'Allemagne, et il avait fondé un christianisme allemand ; — il y avait à distinguer entre protestant et protestant ; dans le protestantisme, il n'y avait que l'esprit de l'Allemagne, mieux encore, que l'esprit de l'Allemagne du centre et du nord à répondre vraiment à celui de Luther ; — enfin, dans sa doctrine, Luther avait introduit un dualisme, une opposition entre le chrétien et le citoyen, entre la vie privée et la vie publique ; par là, il avait ouvert la porte aux cruautés allemandes, et il méritait d'être appelé *le Théologien de la Barbarie.*

Ces affirmations soulevèrent des tempêtes. Le 4 mars 1918, dans une lettre de Paris, l'*Indépendance belge* disait : « Depuis quelques jours, on parle énormément des sermons de la Trinité, où M. l'abbé

(1) Page 557.

Paquier s'escrime contre Luther. » Puis, dans le *Bulletin du Protestantisme français*, M. N. Weiss, auteur de l'un des articles de la publication qui m'occupe en ce moment, d'autres, dans des lettres ou de vive voix, me reprochèrent mon obstination et mon parti pris ; je calomniais Luther ; par là, je blessais les protestants français ; ma « mauvaise action » rompait l'union sacrée ; en Angleterre et en Amérique, nos alliés en seraient profondément offensés.

Pourquoi certains des articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale* n'ont-ils paru trois ans plus tôt ! M. Imbart de la Tour intitule le sien : *Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand ?* Il se demande le *pourquoi ;* donc il accepte le fait comme un axiome. Inutile de dire que ce titre m'a causé une joie intense : la vérité triomphait. A la lecture de l'article, j'ai fort goûté aussi un art que dans *Les Origines de la Réforme* j'avais déjà constaté : l'art de la composition, l'art de grouper les faits, des faits nombreux, autour d'idées générales. Du caractère allemand de la Réforme de Luther, l'auteur donne trois grandes raisons ou preuves : les tendances personnelles du Réformateur ; les notes dominantes de sa doctrine ; la prédominance du Prince ou de l'État.

Dans un article très nourri, M Chevalier montre la différence entre les tendances politico-sociales du luthéranisme et celles du calvinisme. Lui et les auteurs d'autres articles, notamment MM. E. Doumergue et E. Vermeil, ont éclairé avec beaucoup de compétence la seconde idée que je rappelais à l'instant, la distinction à faire entre protestants et protestants. Ils trouvent tout naturel que, dans la Grande Guerre, l'Angleterre et l'Amérique calvinistes se soient dressées contre l'Allemagne luthérienne. C'était fatal, nous disent-ils : avec ses idées favorables à la séparation de l'Église et de l'État, avec ses tendances libérales, le calviniste anglais et américain ne pouvait qu'entrer en lutte contre le luthérien allemand.

Hélas ! sur le troisième point, *la théologie de la Barbarie,* je n'ai pas trouvé les mêmes développements. Luther est l'homme de l'Allemagne. Or, dans la lutte formidable d'où nous venons de sortir (et la paix n'est même pas encore signée), on n'a cessé de constater la déloyauté et la barbarie allemandes. Et non pas seulement ni même surtout des actes isolés de déloyauté et de barbarie ; mais une déloyauté et une barbarie codifiées, organisées : l'Allemagne était au dessus de tout droit. Et quand on lui reprochait cette attitude, elle était non pas indignée, mais ingénument étonnée : est-ce qu'elle devait, est-ce qu'elle pouvait agir autrement ?

D'où pouvait venir chez elle cet étrange état d'âme ? Son héros

national, le fondateur de son christianisme, n'y aurait-il pas eu sa part de responsabilité ?

Eh bien ! voilà ce qu'à la *Revue de Métaphysique et de Morale* on ne semble guère avoir songé à se demander. Dans beaucoup de pages de ces études, on se croirait à un siècle de la tragédie que nous venons de vivre ; on semble n'y avoir rien appris comme rien oublié. Serait-ce l'esprit de la maison, une direction insufflée ?

Il ne s'agit pas ici d'obéir à des surexcitations nerveuses. Il s'agit d'être attentif à des données intellectuelles. La guerre nous en a fourni, de ces données ; elle nous en a fourni sur l'Allemagne et par là même elle nous en a fourni sur Luther, ou plutôt elle nous a permis de mieux voir celles que sur lui nous possédions déjà.

C'est ce qu'a dit M. Chevalier (1). Mais pourquoi semble-t-il se croire obligé de s'en excuser ? C'est ce que M. Andler a dit plus fortement encore, et c'est sans doute la plus belle page de son article : « Luther a livré le Christ à Hérode... Il avait promis d'assainir l'Église ; il l'asservit à ce qu'il y a de pis dans le siècle, au Moloch de la Force (2). »

Mais des pages de ce genre, c'était surtout de M. Eugène Ehrhardt que je les attendais, et c'est précisément chez lui que je les trouve le moins. Pourquoi surtout les attendre de lui ? Mais parce que M. Ehrhardt est un théologien, professeur de théologie morale ; plus encore, à cause du titre même et de l'objet de son article : *Le Sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther.*

Or, venir annoncer à un peuple que pour la vie sociale, pour le gouvernement des peuples, pour la guerre, l'Évangile n'a rien à dire, et qu'il serait même dangereux de le consulter, n'est-ce pas là *un sens* (sens assez étrange), n'est-ce pas là une direction donnée à une révolution religieuse et morale ? Et si Luther a vraiment enseigné, je ne dis pas seulement cette séparation, mais cette opposition entre l'Évangile et l'État, entre la vie du chrétien et celle du citoyen, est-il possible, surtout au lendemain de la Grande Guerre, d'écrire sur *le Sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther* trente-trois pages très serrées, sans presque mentionner ce dualisme ? Mais de là toute la Barbarie allemande et les apologies allemandes de cette Barbarie découlent à la manière d'une conclusion mathématique. Qu'on se rappelle le mot de Taine, si juste et si souvent cité : « Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que les ailes

(1) Page 843, etc.
(2) Page 956.

du christianisme défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent ; l'homme se retrouve *voluptueux et dur.* » S'il en est ainsi de l'homme en général, que faudra-t-il dire d'un peuple à la nature fruste, aux appétits violents ? La doctrine de Luther à la main, les gouvernants et les citoyens de la Saxe et de la Prusse pourront joyeusement revenir à leur dureté première. Dans cette *régression vers la Barbarie,* suivant la belle expression de M. Bergson, ils marcheront d'un pas d'autant plus léger qu'ils se sentiront excusés, innocentés, exhortés par leur Réformateur religieux.

Un restaurateur du règne de l'Évangile qui vient soustraire à l'Évangile toute une partie de l'activité humaine, toute la vie du citoyen ! Luther eut-il le sentiment de ce qu'il y avait là de monstrueux ! Il est probable que non. Et en cela aussi, il était un très bon Saxon : le Saxon est actif, entreprenant ; il n'a ni bon goût, ni bon sens (1).

Mais enfin Luther l'a-t-il enseigné ce dualisme ?

Dans l'individu, ai-je dit ailleurs, il en a déjà enseigné un premier, un dualisme entre la foi et la morale : logiquement, et même quelquefois fort explicitement, il ne paraît pas avoir exigé du chrétien la pratique de la morale pour être dans l'amitié de Dieu. Toutefois, il faut ajouter que la plupart des protestants ne veulent pas convenir de ce premier dualisme, de ce dualisme dans l'individu. En outre, ce dualisme ne va certainement pas jusqu'à une opposition : en général, Luther ne dit pas que, pour avoir mieux la foi, il serait préférable de ne pas pratiquer la morale. Au contraire, le dualisme ou pour mieux dire l'opposition entre la vie du chrétien et celle du citoyen est chez lui une idée fondamentale. En maint endroit de ses écrits, tout particulièrement dans son traité de 1523 *Sur l'autorité temporelle*, œuvre capitale en la matière, il l'enseigne avec une clarté parfaite. Après la doctrine sur la justification, il n'y a peut-être pas de point sur lequel il aime autant à revenir.

Cette théorie au bout de laquelle était *la régression vers la Barbarie,* que devient-elle chez M. Ehrhardt ? « Tous les chrétiens doivent pratiquer la loi de charité et la loi de pardon selon l'homme intérieur ; mais puisque ce monde, qui est soumis à l'injustice, ne peut pas se passer de contrainte, le chrétien, par amour du prochain, doit se conformer à cette nécessité, et ne pas reculer même devant les fonctions de magistrat ou de soldat... Au début, Luther ressentait très

(1) Voir Paul Bernard, *Luther et l'esprit de sa race* dans *Études,* 20 oct. 1917 et suiv. — Les pages sur le caractère saxon sont les plus vivantes de cette étude.

vivement l'antagonisme entre le point de vue chrétien et les exigences d'une société obligée de compter avec le règne du mal. Il n'en est plus de même dans la suite (1). »

C'est tout !

Cette sobriété, cette ignorance voulue des choses de notre planète est très digne d'une *Revue de Metaphysique* ; elle se comprend peut-être moins dans une *Revue de Morale*.

Au lieu de l'examen de cette question capitale, et de la citation des textes fougueux, inimaginables, où Luther montre qu'en effet il ressentait « très vivement cet antagonisme », M. Ehrhardt a mieux aimé m'attaquer sur un point accessoire. J'avais écrit : « Le rôle bienfaisant du péché, la force créatrice du mal, voilà donc ce que, dès 1515, on trouve dans Luther, et voilà aussi ce qui désormais, comme l'a montré M. Boutroux, sera le fond de la pensée allemande (2). » Sur quoi M. Ehrhardt dit (oh ! sans citer mon ouvrage, naturellement) : « Il n'incline nullement vers un monisme moral qui ferait du mal la condition du bien, et lui assignerait sa place dans le plan de Dieu (3). » Comme je l'ai dit, je crois que ce « monisme moral », pour reproduire une expression très moderne, découle assez naturellement de la conception fondamentale de Luther, de son idée de la corruption intégrale, irrémédiable, de l'activité humaine. Mais Luther l'a-t-il enseigné explicitement ? C'est ce que je n'ai pas affirmé. Ailleurs, suivant son habitude, n'a-t-il pas même enseigné le contraire ? C'est ce que, dans les quelques lignes incidentes consacrées à cette idée, je n'avais pas pris le temps de préciser.

Mais sur l'opposition entre les directions de l'Évangile et la manière de gouverner un État, Luther est parfaitement catégorique ; pour la trouver chez lui, il n'est besoin ni d'inductions ni de deductions : il l'a explicitement, fréquemment et fougueusement enseignée. Et sur cette singulière doctrine, j'avais tout particulièrement insisté. Soit pour m'approuver, soit pour me contredire, j'aurais aimé voir M. Ehrhardt s'étendre sur cette matière.

Il est un point, au contraire, sur lequel il revient avec une prédilection toute particulière : volontiers il représente l'Église catholique comme une école de magie (4).

C'est à propos de l'efficacité des sacrements qu'il répète cette

(1) Pages 639-640.
(2) *Luther et l'Allemagne*, p. 47.
(3) Page 625.
(4) Pages 616, 619, 645.

vieille formule. Dans la même collection, M. Vermeil, un autre protestant pourtant, et qui, si je ne me trompe, n'est pas professeur de théologie morale, emploie une expression autrement plus convenable et plus exacte : Avec la Réforme, dit-il, « la grâce n'est plus cette substance miraculeuse que transmet le sacrement (1) ». A vrai dire, pour être absolument exact, au lieu de *substance miraculeuse*, je dirais *réalité surnaturelle*. Puisque la grâce est dans l'âme, elle n'est pas une *substance;* et pour que nous appelions *miracle* un effet surnaturel de la puissance de Dieu, il faut que cet effet tombe sous les sens; or la grâce est intérieure et invisible. Mais ce sont là des détails ; on voit fort bien que dans l'ensemble M. Vermeil connaît la doctrine catholique et qu'il travaille à l'exprimer correctement. En parlant de « la magie sacramentaire », en représentant les sacrements catholiques comme des formules magiques venues on ne sait d'où, et produisant la grâce automatiquement, sans dispositions de l'âme qui doit la recevoir, M. Ehrhardt, au contraire, ne cherche qu'à s'aveugler, lui et ses lecteurs. Évidemment, pour lui, ce n'est pas seulement tout prêtre catholique, c'est tout cultivateur qui doit être un magicien, puisqu'aussi bien c'est une semence réelle qu'il jette en terre en vue d'une récolte.

Mais puisque M. Ehrhardt y trouve du plaisir, un tel plaisir que le mot est répété d'un bout à l'autre de son article, qu'il continue donc. Comme disait l'autre : « Si ça peut faire votre bonheur, soyez-le ! »

*
* *

Sur l'opposition introduite par Luther entre l'Évangile et l'État, entre le chrétien et le citoyen, je me suis procuré depuis peu un précieux supplément d'informations ; il me semble de nature à intéresser, et peut-être à intéresser vivement, des lecteurs français.

Il y a dans Paris deux ou trois bibliothèques contenant une partie de l'immense littérature de guerre que l'Allemagne a produite depuis bientôt cinq ans. Il était de toute convenance que pendant la grande lutte le Gouvernement français ne restât pas dans l'ignorance de ce qui s'écrivait en Allemagne. J'ai connu trop tard l'existence de ces bibliothèques. Mais, enfin, au mois de décembre 1918, grâce à l'amabilité bien connue d'un professeur de la Sorbonne, j'ai pu pénétrer dans l'une d'elles. Puis, je suis aussi allé dans une autre, plus importante encore, que l'on a constituée au *Musée de la Guerre,* au « Musée

(1) Page 901.

Leblanc », dans la rue du Colisée. Bientôt, je tombais sur des livres et articles de revues où l'on parlait *de politique et de morale,* et où le nom de Luther était fréquemment cité.

Mon cœur battait très fort. Dix mois auparavant, j'avait donné mes Conférences sur *Luther et l'Allemagne;* puis, au commencement de mai, elles avaient vu le jour. Oh! j'avais beaucoup travaillé. Et j'avais cherché avec passion à voir *les faits* tels qu'ils étaient, je veux dire à bien discerner la pensée de Luther. Mais souvent cette pensée était si fuyante! Pendant cette guerre j'avais eu des occupations tellement accablantes! Et j'avais eu tant de mal à me procurer les ouvrages allemands dont j'avais eu besoin! Dans mon ouvrage, j'avais dénoncé chez Luther l'enseignement d'une double morale, morale privée et morale sociale; et j'avais dit que mon étude sur cette doctrine du Réformateur « était le point capital de mes conférences (1) ».

De ce point culminant, je croyais bien être parfaitement certain. Mais enfin il était si ignoré en France! J'entends encore une protestante, femme intelligente, infirmière très dévouée dans une des deux ambulances où j'ai été aumônier, me dire que jamais on ne lui ferait croire rien de pareil. En Allemagne, cette théorie n'était peut-être guère plus connue? On n'en parlait peut-être pas plus qu'en France? Ou plutôt, si l'on en parlait, c'était peut-être pour accuser de calomnie ceux qui l'attribuaient à Luther?

Voilà pourquoi mon cœur battait très fort. Mais à mesure que je dévorais page sur page, l'apaisement descendait dans mon être. Oui, en Allemagne pendant la guerre, et tout particulièrement dans le monde protestant, on a beaucoup parlé de cette double moralité enseignée par Luther. On en a parlé dans des sens divers. Mais personne, que je sache, n'a nié le fait initial; personne n'a nié que Luther n'eût vraiment enseigné l'opposition entre la morale privée et la morale publique, entre la morale de l'Évangile, bonne pour l'homme privé, et la morale de l'État, bonne pour le citoyen (2).

(1) *Luther et l'Allemagne*, p. 162.

(2) Sur un autre point, cette nouvelle documentation a élevé en moi un doute. Sur la foi du *Zentralblatt für Bibliothekswesen* et de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, deux revues protestantes, surtout la seconde, j'ai donné comme de Luther une lettre du 23 février 1503, récemment découverte (*Luther et l'Allemagne*, p. 95). M. Albert Freitag croit que cette lettre est d'un Ludwig Han, étudiant à Erfurt et ami de Luther, et qu'elle était adressée, non à Jean Braun, prêtre d'Eisenach, mais à un Jean Trébonius, recteur de la Georgenschule, à Eisenach (Albert Freitag, *Entwicklung und Katastrophe Martin Luthers;* dans *Historische Zeitschrift*, t. CXIX, fasc. 2 (1918), p. 247-282, surtout p. 250-252; voir aussi un article du même dans la *Christliche Welt*, 31 oct. 1918).

Je suis tout disposé, s'il le faut, à reconnaître que la lettre n'est pas de Luther.

Voici d'abord une brochure de 42 pages, du docteur Henri Scholz, alors professeur libre (*privatdozent*) à la faculté de théologie protestante de Berlin, et, depuis 1918, professeur ordinaire à celle de Breslau. Elle a paru en 1915, dans la grande maison Andreas Perthes, de Gotha. Elle a pour titre : *Écrits sur la guerre mondiale*, n° 6.

Mais l'une des grandes raisons mises en avant par Albert Freitag, ainsi que par Gustave Kawerau, c'est que Luther n'aurait jamais pu écrire : « *Crapulis et ebrietatibus impeditus hucusque minime quid boni scripserim aut legerim.* » Cette phrase, disent-ils, se comprendrait tout au plus du Luther de Grisar, mais non de celui de l'histoire. Pourtant, M. Degering, qui a publié cette lettre, n'est pas catholique, que je sache, et la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* est d'un protestantisme militant. Or, eux au contraire, ils avaient estimé que la lettre convenait parfaitement à Luther. — Il est un point qui milite peut-être davantage contre l'authenticité de la lettre : c'est que six mois après son arrivée à Erfurt, Luther était entré au collège « de la porte du ciel » (*Zur Himmelspforte*), et que la discipline semble y avoir été assez sévère. — La question de l'authenticité de cette lettre provoquera sans doute d'autres polémiques ; il est vraisemblable qu'elle ne sera jamais complètement résolue.

En un autre endroit de son article, M. Freitag me donne une nouvelle preuve, et de la manière rapide dont on travaille aujourd'hui, et surtout de l'impossibilité de s'entendre sur Luther : « Dans la lettre du 5 février 1505, dit-il, Trébonius sermonne (exhorte, réprimande : *ermahnt*) Ludwig Han sur un ton fortement biblique : « Cave tu igitur et attende una cum Martino, cui adheres leccioni, exhortacioni, doctrine, sapientie, discipline et scientie, ne tibi ut mihi et meis similibus contingat, ut ad opera pietatis movearis et proficiscaris, ut per scientias temporales non amittas eternales » ; il ajoute : « Martini valitudinem et profectum, cuiusmodique valorem in scientiis consecutus est, et honorabilis domini Jo. Slothauers, vicis nostri... ex te scire cupio vehementer. » — « Ce souvenir très honorable (*ehrenvoll*) et d'un chaleureux intérêt que Trébonius a pour Martin Luther... », etc.

Eh bien, en quoi ce souvenir est-il donc si honorable pour Luther ?

Est-ce dans le second passage : « Cuiusmodique valorem in scientiis consecutus est... ? » Mais Trébonius n'y dit pas que Luther *a acquis de la valeur ;* il demande des renseignements sur les progrès de son ancien élève, et il semble même assez préoccupé à ce sujet : « Ex te scire cupio vehementer. »

Est-ce donc dans le premier passage ? Je serais fortement porté à le croire. Après *adheres*, M. Freitag oublie de mettre une virgule nécessaire, en sorte que je me demande s'il n'a pas lu : « Cujus adheres lectioni... », attribuant à Luther cette lecture, ces exhortations, cette doctrine cette sagesse..., que Trébonius souhaite aux deux étudiants ! Les paroles de Trébonius sont une réminiscence de celles de saint Paul à Timothée (I, IV, 13) : « Dum venio, attende lectioni, exhortationi et doctrinæ. »

Dans tout le passage, les deux amis, les deux camarades, Ludwig Han et Martin Luther sont mis absolument sur le même pied. D'ailleurs, ce sont deux amis, et *qui se ressemble se rassemble.* Or M. Freitag nous peint Ludwig Han comme une sorte d'étudiant de quinzième année, comme un étudiant « de Montmartre », qui avait grand besoin de la semonce de Trébonius, et à qui convient parfaitement l'aveu : « *Crapulis et ebrietatibus impeditus hucusque minime quid boni scripserim aut legerim.* » (Pages 251-252.)

Je le répète : en quoi ce passage est-il donc *si honorable* pour Luther ! Quand il s'agit de Luther, on ne pourra donc pas même chercher au moins *à voir les faits ;* on ne pourra pas même redevenir de bons élèves de *troisième* ou de *seconde*, et s'entendre sur des versions latines élémentaires !

— POLITIQUE ET MORALE. *Recherches sur le caractère moral de la politique réaliste moderne* (1). Le docteur Scholz dit que dans un sens supérieur tout est moral de ce qui favorise l'acquisition d'un bien moral ; et la puissance d'un peuple est certainement l'un de ces biens. D'ailleurs qu'est-ce enfin que la moralité ? « C'est la réalisation de l'être dans ses manifestations. » Donc « une politique qui a des fondements réels et des buts réels est fondamentalement une politique morale (2) ».

Comme on le voit, c'était là un reflet des idées de Hegel et de Hæckel. La vie est un torrent : qu'elle se précipite; c'est là sa grande, sa profonde, son unique loi.

Dans l'opuscule revient sans cesse le nom et l'éloge de Machiavel. Luther n'est pas nommé, ni sa doctrine étudiée. Le docteur Scholz ne parle pas davantage de la morale catholique. Dans un mot à la dérobée, il se borne à reconnaître que sa théorie n'est pas précisément « une morale chrétienne (3) ». Néanmoins, cet écrit, la situation de l'auteur, professeur dans une faculté de théologie protestante, sans doute aussi d'autres productions du même genre, tout cela a dû intriguer les esprits quelque peu réfléchis, et les amener de plus en plus à se demander : En politique, et par conséquent dans tout ce qui touche à la présente guerre, y a-t-il place pour la morale chrétienne ?

Un des écrits les plus caractéristiques en ce sens, celui qui dans ce domaine a fait peut-être le plus de bruit, est une brochure, du reste assez confuse, d'un théologien en vue, Otto Baumgarten, professeur de théologie protestante à l'Université de Kiel (4). Elle aussi, elle a pour titre : *Politique et Morale ;* elle a paru à Tubingue en 1916.

(1) *Perthes' Schriften zum Weltkrieg, 6.* — Heinrich SCHOLZ, *Politik und Moral. Eine Untersuchung über den sittlichen Charakter der modernen Realpolitik.*

Pour bien comprendre ce titre, il faut se rappeler qu'en Allemagne, ainsi qu'en Angleterre, le mot *Politique* employé seul à fréquemment le sens de *Politique étrangère.* Que n'en est-il de même en France ! Ici, et dans les pages qui vont suivre, c'est donc plutôt le sens de Politique étrangère, de Politique de guerre qu'aura le mot *Politique.*

(2) Pages 23, 39, 40. — Faut-il écrire : « La réalisation de l'Être ? » L'emploi constant de majuscules chez nos voisins les dispense de se poser ces questions. Ici, pourtant, on le sent assez, cette simple nuance renferme toute une philosophie.

(3) Page 39.

(4) En 1918, il a fait paraître notamment un recueil de treize conférences religieuses sur la guerre : *Christentum und Weltkrieg* (*Christianisme et Guerre mondiale;* Tubingue, Mohr) ; en général, les idées en sont élevées, et même chrétiennes.

On y trouve absolument les mêmes idées que dans la brochure du docteur Scholz, et peut-être sur un ton plus décidé encore. Le docteur Baumgarten estime qu'en affirmant que l'État est essentiellement puissance, Machiavel a fait une découverte géniale. Il adopte cette thèse sans réserve. Tout être devant travailler avant tout à réaliser sa nature propre, Treitschke a eu raison de soutenir que l'État devait mettre au-dessus de tout le développement de sa puissance. La force est le droit : du moins elle le crée, et le droit n'est rien sans elle. A d'autres nations, en particulier à l'Angleterre, l'auteur accorde le droit d'agir d'après le même principe. Mais cette concession ne le met que plus à l'aise pour justifier les prétentions de l'Allemagne.

La fin justifie les moyens. C'est ce qu'a toujours pensé Bismarck. Autant il était honnête dans la vie privée, autant dans la politique, tant intérieure qu'extérieure, il était astucieux et dépourvu de scrupules. Il avait raison ; l'homme d'État ne peut se dispenser de mentir et de manquer à sa parole. La politique est-elle donc nécessairement immorale ? Non ; mais la morale publique est radicalement différente de la morale privée. Ainsi, elle a sa loyauté à elle : elle vise à la puissance ; elle le dit, et c'est en cela qu'elle est sincère et loyale. L'homme politique ne viole le droit que pour créer un droit supérieur.

Cependant, l'auteur reconnaît l'influence croissante de la morale privée sur la morale politique ; les hommes politiques, en Angleterre en particulier, cherchent à faire croire que leurs actes sont d'accord avec les principes chrétiens. A mesure que l'État devient plus démocratique, ces tendances morales s'accentuent. Mais en ce sens on pourrait aller trop loin : la foule n'est pas bon juge des intérêts de l'État.

Puis le docteur Baumgarten semble pris de remords : dans un dernier chapitre, il fait quelques restrictions inattendues ; il parle des droits de la conscience, et se défend de vouloir faire de l'État un dieu.

En résumé, la force remplace la justice ; l'omnipotence de l'État répond à l'idéal du luthéranisme (1).

Mais sur les relations entre la politique et la morale, quelles étaient donc enfin les pensées de Luther, le restaurateur de l'Évangile et de la morale chrétienne ?

En 1917, le docteur Hermann Jordan, professeur (protestant)

(1) Je n'ai pu me procurer cette brochure ; mais j'ai tout lieu de croire que la longue analyse que j'en ai lue est exacte.

d'Histoire de l'Église à l'Université d'Erlangen, mit décidément le Réformateur en scène. Il publia à Munich une étude de 202 pages avec ce titre : *Conception de l'État d'après Luther, Contribution à la question des rapports entre la Religion et la Politique* (1). Je n'ai pu me procurer cet ouvrage ; mais à l'instant on va en lire un résumé fort caractéristique du docteur Jordan lui-même.

Au mois d'octobre 1917, le mois du quatrième centenaire de la Réforme, un groupe de pasteurs berlinois, ayant à leur tête le docteur Auer, pasteur à Charlottenbourg, lance un manifeste contre l'esprit de guerre et de conquête (2).

A cet appel, le docteur Jordan répond par un refus, et le 20 décembre, la *Christliche Welt* publie sa lettre. Pour la question qui nous occupe, cette lettre est d'un haut intérêt ; la voici presque en entier.

Lettre ouverte à M. le pasteur licencié docteur Auer.

« Monsieur le Pasteur,

« Vous vous êtes adressé à moi comme à l'un des représentants de la théologie allemande, pour obtenir mon adhésion à votre appel en faveur d'une paix de conciliation. Puisque vous attachez de l'importance aux vues des professeurs des facultés de théologie, je ne saurais laisser tomber votre démarche, mais je vais chercher à vous dire brièvement pourquoi je ne puis me joindre à vous.

« Les considérations de votre manifeste ont un côté *politique* et un côté *religieux*.

« D'abord, *un côté politique* (3). Vous désirez la paix. Dans ce désir, je ne fais qu'un avec vous. Jusqu'à présent, du reste, je n'ai rencontré personne qui n'en fût là... Mais ce n'est que par la guerre que nous terminerons cette guerre, par notre vaillante armée, par nos sous-marins...

(1) *Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag in der Frage des Verhlätnisses von Religion und Politik* (München, Muller und Fröhlich, 1917).

(2) *Die Christliche Welt*, 1917, n° 42 (17 octobre). Mais je n'ai pu me procurer ce numéro. Le manifeste doit se trouver dans une feuille supplémentaire.

C'est surtout de la *Christliche Welt* que seront tirés les renseignements qui vont suivre. La *Christliche Welt* est une petite revue hebdomadaire, qui se publie à Marbourg. Elle est protestante, d'une nuance fortement libérale. Le directeur, le professeur Rade, est un homme aimable et intelligent, l'un des plus en vue du protestantisme en Allemagne.

(3) C'est-à-dire de politique étrangère. Voir ci-dessus.

« Vos considérations ont aussi un côté *religieux*, un côté *politico-religieux*. C'est surtout de ce côté religieux que je voudrais parler. C'est « dans le mois du centenaire de la Réforme », « en vous sou- « venant des biens universels du Christianisme », comme « unis « dans la foi » avec nos ennemis, « au nom du Christianisme », comme théologien enfin et comme pasteur, que vous publiez ce manifeste. Je ne veux pas rechercher ici si, pour des Allemands, c'est bien le moment d'aller tendre « une main fraternelle » à tous ceux qui nous sont unis par la foi, par conséquent aussi à M. le président Wilson. Il y a présentement des hommes dont les mains sont souillées de tant de sang innocent, de tant d'ordure répugnante, qu'avant d'aller leur tendre une main fraternelle j'attendrais volontiers de leur part un changement sérieux et tangible. Mais ce qui « dans le mois « du centenaire de la Réforme » contribue le plus à me laisser très songeur, c'est qu'en vue de certains buts politiques vous vous réclamiez du Christianisme : c'est qu'à une démarche en vue de la paix, par conséquent à une démarche politique, vous donnez un *fondement religieux*. Il y a là un mélange de religion et de politique qui, d'après ce que je sais de l'histoire, est en opposition absolue avec tout ce que le Réformateur, dont en ces jours nous célébrons la mémoire, a pensé sur les relations entre la religion et la politique. Dans mes recherches en vue de mon ouvrage sur la *Conception de l'État d'après Luther*, rien ne m'est aussi vivement apparu que l'énergie intense avec laquelle Luther, et d'une manière toujours croissante, a reconnu l'autonomie de la vie politique et des tractations politiques. Par là, il réservait à la politique le droit de se conduire avec indépendance, d'après ses lois propres ; en même temps, il évitait à l'Évangile éternel les compromissions avec les exigences périssables de la politique. Assurément, qui regarde comme possible la paix perpétuelle peut défendre son pacifisme ; mais je ressens comme absolument inévangélique d'émettre ces vues politiques *au nom du Christianisme*. Vous savez que tout en ressentant profondément les maux de la guerre, que, tout en se réservant pleinement le droit de juger une guerre du point de vue de la morale, Luther n'était pas un pacifiste comme Érasme ; bien plus, il a expressément rejeté le pacifisme, non parce qu'il regardait la guerre comme hautement désirable, *mais parce qu'il séparait le royaume de Dieu et le royaume du monde, l'Évangile, messager de paix, et les nécessités de la politique* (1). Je déplo-

(1) Ici, c'est moi qui souligne. De même ci-après : « *L'État et le monde ne sont pas à gouverner...* »

rerais énormément que cette notion, qui appartient aux données fondamentales de la Réforme, en vînt de nouveau à se perdre parmi nous... Que Dieu nous préserve d'en revenir à émettre des revendications politiques précises *au nom de la Croix et du Christianisme.* Sur ce terrain, le Christianisme réformateur ne présente qu'une seule demande, c'est que nous travaillions à mettre de la moralité dans notre propre vie, dans la famille, dans la commune, dans l'État, dans le monde entier. Quant à la manière de créer cette moralité, que ce soit par la paix ou par la guerre, par la manière douce ou par la manière ferme, par la conciliation ou par la force, c'est là dans chaque cas particulier une question qui regarde la politique et non l'Évangile. Gardons bien cette pensée fondamentale de Luther que l'*État et le monde ne sont pas à gouverner d'après les règles de l'Évangile,* règles qui ne valent que pour le royaume de Dieu, mais que toutefois l'Évangile, à sa manière paisible, agit sur les hommes et sur les peuples, qu'il crée des hommes nouveaux, énergiques et intrépides devant le monde, devant Dieu humbles comme des enfants... »

Qu'on le remarque bien. Le motif de cette séparation de l'Église et de l'État ou plutôt de l'Évangile et du Prince, ce n'était pas, par exemple, la liberté de conscience, c'était que le monde était le royaume du péché, et le pouvoir temporel aussi. Ce pouvoir était un fruit du péché ; il n'était que pour refréner le mal, et ce rôle de géôlier, il ne pouvait l'accomplir qu'en s'exonérant des règles de l'Évangile. Idée ressortissant directement à la théorie fondamentale de Luther, la théorie de la corruption radicale de l'homme et de la justification par la foi sans les œuvres ; c'est pourquoi à cette idée tout autant qu'à sa théorie de la justification, Luther demeura constamment attaché ; il s'y attacha même, nous dit le docteur Jordan, « d'une manière toujours croissante ».

Sans doute, comme l'ajoute notre professeur, Luther « se réservait pleinement le droit de juger une guerre du point de vue de la morale », et non seulement une guerre, mais peut-être aussi tout ce qui regardait la politique. Mais cette morale, ce n'était pas celle de l'Évangile ! L'application des règles de l'Évangile à la vie publique, il la déclarait même dangereuse, impossible. Dès lors, il arriva ce qui, au dire de Taine, est toujours arrivé, même chez des peuples à nature moins âpre que les Allemands : soustrait à la direction de l'Évangile, le citoyen allemand est redevenu « dur ». A côté d'une bonhomie privée très réelle, on a eu les déloyautés codifiées, les cruautés codifiées de l'homme public. Et l'on travailla à légitimer ces

pratiques; on en institua la philosophie : la morale du citoyen, ce ne fut plus la morale de l'Évangile, ce fut la morale de la force, la morale du surhomme, la morale de Hégel, de Hæckel, de Nietzsche et de Treitschke.

Le 28 mars 1918, M. Frédéric Rittelmeyer, de Berlin, répondait au docteur Jordan et à d'autres censeurs du manifeste. Dans un article intitulé : « Encore un mot sur notre manifeste en faveur de la paix », il constate que « parmi les théologiens allemands », cet appel a eu fort peu de succès (1). Puis il répond à huit reproches : le manifeste, a-t-on dit, était inutile, inopportun, illogique, sans dignité, antipatriotique, obscur, inefficace, enfin antiprotestant. Sur ce dernier point il dit : On nous oppose Luther. — Que va-t-il répondre? « *Pourquoi,* dit-il, *invoquer ici Luther comme une autorité infaillible,* alors que sur d'autres points, qui lui tenaient sensiblement plus au cœur, par exemple sur la doctrine de la Cène, on en prend beaucoup plus à l'aise avec lui » (2) !

Toutefois, contre l'antinomie entre la morale chrétienne et la politique, voici enfin des voix qui s'élèvent! Le 2 mai 1918, la *Christliche Welt* publie une protestation, non officielle sans doute, mais toutefois collective et officieuse. Hélas! cette protestation vient... de la Hollande! De la Hollande, moins influencée par Luther que par Calvin. Plusieurs professeurs de la faculté de théologie protestante de Groningue envoient au professeur Rade une longue lettre de doléances.

Avant la guerre, disent-ils, la *Christliche Welt* mettait au-dessus de tout le souci des intérêts moraux. Depuis l'ouverture de la lutte, ils ne la reconnaissent plus; le livre d'Otto Baumgarten y a reçu des éloges presque sans restrictions. Or cet ouvrage s'inspire avant tout de Treitschke, et il aboutit à la déification de l'État. Baumgarten en arrive à conclure : « L'État est puissance; la puissance est droit et moralité. » Voilà ce qu'ose écrire un théologien en vue! « De tels principes, disent les auteurs de la lettre, nous ont douloureusement émus. »

Ils examinent ensuite un ouvrage du même titre : *Politique et Morale,* du docteur Erich Franz (3). Celui-là, disent-ils, commence

(1) « Unsre Friedenserklärung hat unter den deutschen Theologen eine sehr starke Ablehnung erfahren. »

(2) *Die Christliche Welt* (1918), p 140.

(3) *Politik und Moral. Ueber die Grundlagen politischer Ethik.* Göttingen, Vandenhoeck, 1917 (?).

par mettre la morale à sa place, au-dessus de la politique. Mais peu à peu son idéalisme s'endort. Il en arrive à estimer que l'égoïsme, et par conséquent l'hostilité contre les États voisins, est au fondement de la conception de l'État. Finalement, il rétablit le dualisme qu'il avait d'abord combattu : dualisme entre l'esprit et la nature, la vie privée et l'État. L'esprit, la morale chrétienne, l'altruisme, sont pour la vie privée ; la nature, l'absence de morale, l'égoïsme, pour la vie publique. Comme dit une chanson tyrolienne, « Sur l'Alpe il n'y a pas de péché ». « Le docteur Franz a commencé en rappelant la morale de l'Évangile ; mais, par trop évidemment, cette charge lui est devenue trop lourde. »

Les signataires terminent en remerciant le directeur de la *Christliche Welt* de leur ouvrir ainsi sa Revue pour des attaques contre la *Christliche Welt*. Mais il vaut mieux se parler directement, surtout entre chrétiens et théologiens. Comme eux, le docteur Rade doit évidemment vouloir « que la politique soit soumise à la morale, et la morale à l'Évangile. »

Qu'a répondu le docteur Rade? Cinq colonnes après, dans un entrefilet qui se cache, il écrit : « Sur la lettre des honorés Messieurs de la Faculté de théologie de Groningue, je demande à ne pas me prononcer aujourd'hui. Je n'ai d'ailleurs aucune raison directe de le faire, puisque dans cette lettre, malgré les lignes du début, ce que l'on incrimine, ce n'est pas la *Christliche Welt* elle-même et sa direction pendant la guerre, mais les écrits de Baumgarten et de Franz. Sur mon bureau, j'ai au moins une douzaine de manuscrits sur la Guerre et le Christianisme, la Politique et la Morale. Ces problèmes nous donnent vraiment du fil à retordre. Puis, il y a encore ce que j'aurais moi-même à dire. Pour ma réponse aux vénérés Messieurs de Groningue, je la ferai après la guerre. Puisse ce moment arriver bientôt ! »

C'est tout. Les « honorés Messieurs de Groningue » en attendaient sans doute un peu plus long.

Par parenthèse, de toutes ces discussions, ou plutôt de cet accord entre théologiens protestants allemands pour séparer la Politique de la Morale chrétienne, ressort une conclusion plus éblouissante que le soleil : au fond, tous ces théologiens étaient parfaitement convaincus de la déloyauté, de l'immoralité de l'État prussien. Personne là-bas qui osât affirmer la nécessité d'unir la politique et la morale : aussitôt on eût paru blâmer Berlin ! A moins plutôt que ces théologiens n'eussent eux-mêmes la conscience morale parfaitement émoussée ; à voir l'État prussien se moquant de la morale, ils

n'avaient pas à comprimer leur surprise et leur indignation : ils ne ressentaient ni indignation, ni surprise.

Quant à M. Eugène Ehrhardt, je me permets d'attirer son attention sur ces discussions. Et s'il les connaissait, son silence sur ce point ne serait-il pas vraiment étrange? Je crois qu'à les décrire, son article n'eût rien perdu, ni en vérité, ni en intérêt. En 1919, entre l'armistice et la paix, dans un travail sur *Le Sens de la Révolution religieuse et morale accomplie par Luther*, elles n'eussent pas été plus fastidieuses que des redites surannées sur « la magie sacramentaire ».

*
* *

Jusqu'à présent, l'on a fait en France très peu d'études sur Luther. Du côté protestant, il y a la biographie de Félix Kuhn, en trois volumes ; elle remonte à 1883. Elle est ce que j'appellerais honnête, mais assez superficielle. Chez les catholiques, il y a une cinquantaine de pages de Bossuet dans son *Histoire des Variations;* elles sont fort remarquables, au point de vue historique tout aussi bien que pour l'art de la composition et l'éclat du style. Mais enfin, Bossuet ne possédait pas la langue allemande, et, par ailleurs, Luther est loin d'être l'objet principal de son travail. Du milieu du XIXe siècle, nous avons la biographie d'Audin. Elle est brillante et elle a eu un grand succès. Mais ce succès était peu mérité. Dœllinger dit de ce travail : « Cet ouvrage décèle une ignorance par trop grande des écrits de Luther, de ceux de ses contemporains, et, en général, de la situation de l'Allemagne à cette époque. Çà et là, cette ignorance touche à la naïveté (1). » Le P. Grisar parle dans le même sens (2), et ces appréciations sont assez méritées.

Lorsque, il y a vingt-cinq ans, je commençais à m'occuper de Luther, je fus frappé de cette pénurie de travaux français. Devant moi, je ne trouvais guère que des traductions d'œuvres allemandes : *La Symbolique*, de Mœhler, la *Réforme*, de Dœllinger, *L'Allemagne et la Réforme*, de Janssen. En 1894, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaut, M. Ernest Denis publia un chapitre très soigné sur *L'Allemagne et la Réforme*. Depuis lors ont paru deux études de M. l'abbé Cristiani : *Du Luthéranisme au Protestantisme, 1517-1528* (1911) ; — *Luther et la question sociale* (1912) ; puis ma traduction de *Luther*

(1) Dans WETZER et WELTE, *Kirchenlexicon*, article *Luther*.
(2) H. Grisar (S. J.), *Luther*, III (1912), 315.

et le Luthéranisme, de Denifle, traduction avec corrections, notes et appendices ; enfin mon étude sur *Luther et l'Allemagne.*

Voici que, du côté protestant, ainsi que de côtés plus ou moins neutres, de nouvelles études s'annoncent. Tant mieux ! Mais que l'on veuille bien ne pas l'oublier : Luther est d'un maniement difficile. Dans la forêt des travaux allemands écrits sur lui, que l'on sache choisir. Et, dans cette consultation, que l'on sache rester Français, par le cœur, par la pensée et par le style, ou plutôt que l'on sache laisser tomber les mauvais côtés du cœur allemand, de la pensée allemande, du style allemand.

Par-dessus tout, que l'on sache remonter à Luther lui-même. Ses œuvres, elles aussi, sont d'une consultation difficile. C'est une autre forêt où il faut s'orienter. L'édition d'Erlangen comprend 115 volumes in-12 ; celle de Weimar, en gros volumes in-8, en comprend déjà 63. Plus haut, dira-t on, j'ai parlé de 52 tomes. Oui, mais plusieurs de ces tomes comprennent deux et trois volumes. Et il faut y ajouter la *Bible* et les *Propos de Table,* numérotés à part. Voilà donc 63 volumes, auxquels viendront s'en ajouter encore une douzaine. Ces volumes présentent un mélange de traités, de pamphlets, de sermons, tantôt en latin, tantôt en allemand, tantôt dans les deux langues à la fois. Et *constamment les idées, les impressions s'y heurtent en dix sens opposés.*

Enfin, en dehors de ces deux éditions, il y a encore les *Lettres,* qui comprennent déjà quinze volumes (1).

Enfin, ces éditions elles-mêmes sont une troisième forêt à affronter. Nous n'avons pas de bonne édition de Luther, et celle de Weimar elle-même est loin de combler la lacune. Denifle l'a dit ; le P. Weiss aussi ; et, pour le constater, il suffit de la parcourir. Voici, par

(1) De toutes ces œuvres, la centième partie à peu près est traduite en français. Le pamphlet *Contre Jean la Saucisse* (1541), dans une vieille traduction anonyme de 1545 : *Anthithèse de la vraye et faulse Église...* — Le traité *De la messe privée et de la Consécration des prêtres* (1533) ; la partie sur la con érence que Luther aurait eue avec le diable a été traduite en 1673, par Paul Bruz au, prêtre de la Communauté de Saint-Gervais, mais sur la traduction latine de Justus Jonas ; elle a pour titre : *La Conférence du diable avec Luther.* De cette conférence, on cite une autre traduction, de l'abbé Cordemoy, 1681. — De prétendus *Mémoires de Luther, écrits par lui-même,* par J. Michelet (1835). — Des extraits des *Propos de Table,* par G. Brunet (1844). — *Le livre de la liberté chrétienne* (1520), par F. Kuhn (25 déc. 1878), et par Cristiani, en 1914, sous le titre *De la liberté du chrétien.* — L'appel *A la noblesse allemande* (1520), par F. Kuhn (1879). — Dans son article (p. 555), M. Bernouilli dit : « Parmi les traductions qui subsistent de sa plume [de Louis de Berquin], il y en a une de l'écrit de Luther sur les vœux monastiques. » Je n'ai pas connaissance de cette traduction.

exemple les deux derniers tomes, le LIe et le LIIe. Le LIe contient d'abord les derniers sermons de Luther, ceux de 1545 et 1546 ; le dernier est du 15 février 1546 ; Luther devait mourir deux jours après. Après ces sermons, ce tome nous fait remonter à des écrits de 1534 et années suivantes, écrits depuis longtemps connus, qui, par conséquent, n'ont pas été découverts à la dernière heure. Avec le tome LII, nous remontons plus haut encore : à des sermons qui vont de 1531 à 1534, sermons eux aussi depuis longtemps connus : la première édition en remonte à 1544. Et l'édition de Weimar a promis de suivre l'ordre chronologique ! — Mais, dira-t-on, c'est que l'éditeur du tome LI avait fini son travail avant l'éditeur du tome LII. — Réponse. D'abord, dans l'intérieur même du tome LI, pourquoi tout à coup ce recul de douze ans ? Puis, l'objection ne vaut pas davantage d'un tome à l'autre. Plus d'une fois, quand le travail pour un tome n'était pas prêt, on a laissé un vide ; un volume tome X, les tomes XXI et XXII n'ont pas encore paru. Quand on a publié le tome LI, on pouvait donc fort bien le marquer comme le tome LII.

Et c'est vingt fois, cent fois, qu'au cours de cette édition on peut se faire des remarques du même genre, et de plus graves encore.

Mais enfin, il faut en prendre son parti : accepter ces difficultés telles qu'elles sont, ou ne pas s'occuper de Luther. Si, pour s'orienter dans ces trois forêts, le temps manque, ou la patience, ou la connaissance de l'époque, qu'on ne s'y aventure pas. Autrement, en croyant aboutir à Paris, on se trouverait tout à coup en face de Berlin.

Le 11 mars 1919.

J. PAQUIER,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

SACRA STUDIORUM CONGREGATIO [1]

THESES QUÆDAM, IN DOCTRINA SANCTI THOMÆ AQUINATIS CONTENTÆ, ET A PHILOSOPHIÆ MAGISTRIS PROPOSITÆ, ADPROBANTUR

Postquam sanctissimus Dominus noster Pius Papa X Motu Proprio *Doctoris Angelici,* edito die XXIX junii MCMXIV, salubriter præscripsit, ut in omnibus philosophiæ scholis principia et majora Thomæ Aquinatis pronuntiata sancta teneantur, nonnulli diversorum Institutorum magistri huic sacræ Studiorum Congregationi theses aliquas proposuerunt examinandas, quas ipsi, tamquam ad præcipua sancti Præceptoris principia in re præsertim metaphysica exactas, tradere et propugnare consueverunt.

Sacra hæc Congregatio, supra dictis thesibus rite examinatis et sanctissimo Domino subjectis, de ejusdem Sanctitatis Suæ mandato, respondet, eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata majora.

Sunt autem hæc.

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quæ sit capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quæ ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

IV. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus æquivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

(1) *Acta Apostolicæ Sedis,* n. 11 (3 aug. 1914), p. 383 sq.

V. Est præterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

VI. Præter absoluta accidentia est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhærens, sæpe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.

VII. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiæ cum esse et substantiæ cum accidentibus.

VIII. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quæ potentia et actus ordinis essentiæ, materiæ et formæ nominibus designantur.

IX. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in prædicamento nisi reductive ut principium substantiale.

X. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quæ extensionem substantiæ tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.

XI. Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericæ distinctionis, quæ in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. Corpora dividuntur bifariam : quædam enim sunt viventia, quædam expertia vitæ. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animæ nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

XIV. Vegetalis et sensilis ordinis animæ nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, se ipso per accidens corrumpuntur.

XV. Contra, per se subsistit anima humana, quæ, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. Duplicis ordinis facultates, organicæ et inorganicæ, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant : priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adæquatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in præsenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, præter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quæ species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

XXI. Intellectum sequitur, non præcedit, voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quæ judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quæ facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam : videlicet, a rebus quæ moventur et sui motus principium adæquatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quæ æqualiter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quæ secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

XXIII. Divina Essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate sui *esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitæ naturæ esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

Datum Romæ, die 27 julii 1914.

B. Card. Lorenzelli, *Præfectus*.

L. ✝ S.

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE

CE QU'ELLE EST DEVENUE

DEPUIS DESCARTES, SOUS L'INFLUENCE DE LA PENSÉE ALLEMANDE

CE QU'ELLE DOIT ÊTRE

APRÈS LA GUERRE MONDIALE

V

M. Henri Bergson.

I. — *Circonstances et premier aspect de sa philosophie.*

Les pires erreurs, dit saint Thomas, sont celles qui portent sur l'intelligence. Kant a tellement faussé et dénaturé cette faculté, qu'il a rendu impossible toute vérité, aussi bien naturelle que révélée. La vérité est la prise de possession par l'esprit de ce qui est objectivement. Or, pour Kant, il n'y a rien d'objectif, ou du moins, si quelque chose existe, indépendamment de l'intelligence, il n'est pas, comme tel, susceptible de connaissance, il n'existe pas pour nous.

Aucun système peut-être n'a eu autant d'influence et une influence aussi néfaste sur la pensée contemporaine. Cependant, le positivisme a pesé aussi sur elle d'un poids très lourd. Réduisant tout notre savoir aux phénomènes sensibles et à leurs lois, il déclare l'absolu inconnaissable et vient ainsi par une autre voie rejoindre l'agnosticisme allemand. Il fait en outre appel à l'évolution, à laquelle, selon Spencer, tout est soumis, aussi bien dans l'esprit que dans la nature. De sorte que non seulement la vérité à nous connue est relative et bornée aux phénomènes, mais encore transitoire, variable avec le temps, différente aujourd'hui de ce qu'elle fut hier, de ce qu'elle sera demain.

Lorsque M. Bergson, à l'âge de 21 ans, entra à l'École normale, en 1881, kantisme et positivisme avaient tout envahi. C'est une triste histoire que celle de ce dernier quart du XIXe siècle. Partout, en Europe et dans le nord de l'Amérique, mais plus particulièrement en France, s'impose un mode spécial de penser. On dédaigne, comme incertain et stérile, tout ce qui dépasse la pure expérience. On sourit au seul nom de métaphysique, la morale devient une simple enquête sur les mœurs, le surnaturel est nié, traité d'illusion de l'ignorance et banni *a priori* de la science, de l'histoire et même de la religion, considérée désormais dans les sphères intellectuelles officielles, comme un produit humain du sentiment, de l'imagination et des réglementations sociales primitives données comme sacrées et divines, afin de les entourer de plus d'autorité et de respect. Les dogmes passent pour des constructions venues plus tard pour tout expliquer en l'interprétant au profit des castes sacerdotales. La critique les repousse et les remplace par un dogme nouveau, mais intangible : *les limites de la connaissance*. Quiconque ne fléchit pas le genou devant l'idole ne pense plus. C'est le règne du scientisme et le triomphe de l'esprit primaire. Cette doctrine, exploitée par les sociétés secrètes contre le catholicisme, s'est faite chez nous religion d'État. C'est elle qui a dirigé toute notre politique et continue encore à la régir, contre nos intérêts nationaux les plus évidents. C'est elle qui a forgé les lois d'exception contre l'Église et dressé l'enseignement de l'école contre le sien. Elle a pensé et elle a dit : Ceci tuera cela. Et c'était infaillible, si cela n'avait été d'une autre nature que ceci. — Étouffé à son tour dans cette atmosphère irrespirable et sans horizon, le spiritualisme a protesté. Mais sa voix a été si faible qu'on l'a méconnue. D'abord, il s'est vu obligé d'emprunter les organes puissants des adversaires : Critique philosophique de Renouvier, Revue philosophique de Ribot, n'ayant plus à son service aucun grand périodique. Plus ou moins atteint d'ailleurs par la contagion générale, il se défend mal, armé d'une psychologie fausse, héritée de Descartes et abâtardie de Kant. Tout en réclamant les droits de la métaphysique, il se montre en fait incapable d'en mettre une sur pied.

De plus en plus, il enseigne que nous ne connaissons jamais autre chose que nous-mêmes. Il part de la conscience ou il place des sensations inétendues qui semblent nées là comme par génération spontanée. Ensuite, il fait appel à une illusion instinctive tout à fait inexplicable pour les projeter dans un espace imaginaire et en composer cette matière étendue qui est l'objet de notre expérience journalière.

Mais le lien qui unit l'intérieur à l'extérieur reste toujours un mystère. On ne comprend ni comment la sensation se produit, ni pourquoi elle s'objective, ni surtout d'où lui vient la singulière propriété de s'étendre en s'objectivant. Si tout dans la conscience est inextensif, où puisons-nous donc la notion d'espace sans laquelle l'objectivation même serait impossible et pourquoi une partie du contenu de cette conscience se détache-t-elle du tout pour s'y opposer comme la matérialité à l'esprit, le mouvement à la pensée, la fixité à la mobilité, le déterminisme à la liberté ? Si le monde extérieur que nous voyons et touchons n'est fait que de nos sensations, comment expliquer qu'il déborde de toutes parts la conscience et que malgré le caractère nettement subjectif, variable et fragmentaire du contenu de celle-ci, nos prévisions scientifiques se réalisent au dehors? Et que servira-t-il de dédoubler ce monde physique ainsi séparé du moi, d'un univers métaphysique, objectif sans doute, mais inaccessible, parce qu'il n'a de relations d'aucune sorte ni avec la représentation sensible, ni avec la conscience? Au lieu d'expliquer la réalité, on n'a fait que la sectionner en trois fragments indépendants, dont aucun ne peut rejoindre les autres. On a rendu par là même à jamais inintelligible tout à la fois la perception extérieure, la science et la métaphysique. C'est la banqueroute universelle de la connaissance,

Telle était la situation humiliée et désespérée de la philosophie spiritualiste moderne, lorsque parut en 1887 une remarquable thèse de doctorat : *Les Données immédiates de la conscience*, révélant un penseur indépendant et un écrivain de haute valeur. C'était le coup d'essai de M. Bergson, qui professait alors la philosophie au Collège Rollin et qui a été appelé depuis au Collège de France. Beaucoup se tournèrent vers lui comme vers un sauveur attendu.

Il se montrait franchement spiritualiste, poursuivait d'une logique vigoureuse et implacable le mécanisme de l'esprit qui consiste à expliquer les opérations intellectuelles par des associations d'états de conscience comme par des agrégats d'atomes mentals. Il déclarait inacceptable l'interdit jeté par la métaphysique et, chose inouïe depuis Descartes, au lieu d'en demander le secret à la spéculation rationnelle, il prétendait en trancher les plus ardus problèmes au moyen de l'expérience. Son livre était un premier essai de cette méthode nouvelle. Il s'attaquait du coup à la grave question de la liberté et du déterminisme et par une analyse vivante, originale, pénétrante, mais subtile à l'excès et fuyante par endroits, il faisait apparaître dans la liberté la caractéristique même de l'esprit. Tout cela avec une maîtrise incontestable, bien capable de faire illusion, un grand art d'exposi-

tion et d'expression où toutefois la précision fait souvent défaut. C'est ainsi que dans cette liberté qu'il nous découvrait, il n'était pas possible de reconnaître la liberté intellectuelle dont on discutait parmi les philosophes; c'était plutôt une sorte de spontanéité tout instinctive. Les critiques avertis en firent la remarque et formulèrent des réserves qu'ils étendirent aussi à la façon dont il entendait le temps ou durée qui d'après lui constitue le fond même de la réalité.

En 1896, M. Bergson donnait un second volume très soigné et très serré : « *Matière et Mémoire* ». Cette fois, c'est la question capitale du spiritualisme et du matérialisme qui était debattue et solutionnée par l'étude expérimentale de la perception et du souvenir.

L'auteur commence par mettre à nu toutes les contradictions de la psychologie courante sur ces deux points, et dans des pages fouillées et poussées il fait litière du subjectivisme de la connaissance sensible et se déclare partisan de la perception immédiate du monde extérieur. Mais il ajoute que la perception consciente ne nous donne pas le tout de la matière. C'est qu'elle n'est pas faite pour la connaissance désintéressée, mais pour l'action. Elle se borne à découper dans la continuité du réel ce qui intéresse nos besoins. De là, la multiplicité des corps et leur indépendance apparente les uns des autres. De là aussi leurs arêtes saillantes et leurs formes géométriques solides, car l'esprit en percevant la matière non seulement fait un choix, mais contracte et solidifie ses mouvements. Pour passer de la perception à la matière, il suffirait, dit M. Bergson, d'en éliminer l'apport de la mémoire qui se jette au devant de la perception pour la gonfler de tous les souvenirs utiles à l'action possible qu'elle prépare, et de défaire en même temps la contraction opérée par l'esprit, qui en percevant la matière l'amène nécessairement à coïncider avec son rythme de vie plus rapide infiniment que le sien : un moment unique de la durée de l'esprit renfermant un nombre incalculable de moments de la durée des choses.

Le souvenir de son côté n'est pas une simple sensation évanouissante. Il y a plus qu'une différence de degré entre l'un et l'autre. La sensation, c'est le présent de la conscience, elle est vivante et agissante : le souvenir, c'est le passé déjà mort et qui n'agit plus. M. Bergson distingue avec raison plusieurs plans de la mémoire comme aussi la mémoire image et la mémoire habitude. Toutes ces analyses, quoique exagérées et incomplètes (1), sont d'un psychologue

(1) Voir dans l'excellente étude de M. Peillaube sur les *Images* le passage relatif à la mémoire. Il y indique et complète fort heureusement la théorie de M. Bergson.

remarquable. Il a pourtant encore le tort de spiritualiser les images comme Descartes et de leur donner pour siège l'âme seule au lieu de les situer dans un organe matériel. Il s'efforce de démontrer par des observations scientifiques que le cerveau ne renferme aucune image, que, dans l'aphasie, ce ne sont pas les images qui sont lésées, mais les mécanismes moteurs qui ne peuvent plus en prolonger les effets utiles. C'est un des points faibles de sa thèse (1).

La théorie de la perception, tout objective qu'elle est, ne laisse pas de heurter les interprétations communes de la physiologie nerveuse. Le cerveau est pour lui un instrument d'action, et d'action seulement. En aucun cas il ne sert à préparer des représentations. Comment donc les choses font-elles impression sur nous? Tout est dans tout. Un être quelconque de l'Univers peut être considéré comme le point d'intersection où toutes les lignes d'intéraction venant de tous les points de l'espace à la fois se coupent. La photographie du tout existe donc *invisible* dans chacune des parties et à chaque moment de la durée. Le problème n'est plus, chose impossible d'ailleurs, d'expliquer comment certaines impressions reçues se changent en sensation, mais comment la perception tout entière, donnée partout et toujours à l'état *inconscient*, devient, dans les êtres vivants, partiellement consciente. C'est, dit M. Bergson, que les êtres inorganiques, soumis au déterminisme rigoureux, sont obligés de ne rien garder de l'action qu'ils reçoivent des autres êtres, mais de la rendre intégralement. Ils ne sont, pour ainsi dire, qu'un lieu de passage où les actions s'entrecroisent sans pouvoir s'arrêter jamais. En cela consiste leur nécessité même. Les êtres vivants, au contraire,

(1) Cette appréciation surprendra peut-être, car nulle part l'argumentation de M. Bergson ne paraît plus sûre d'elle-même et nulle part aussi les faits empruntés à la pathologie mentale ne semblent mieux vérifier ses vues. Mais ces expériences ne disent pas ce que M. Bergson leur fait dire. Voici le résumé de sa démonstration : De deux choses l'une; ou bien les images sont emmagasinées dans le cerveau, et alors la lésion des cellules qui les contiennent les supprimera radicalement, — ou bien elles existent hors du cerveau et en sont indépendantes, et nous expérimentons là cette séparation entre l'esprit et la matière demandée jusqu'ici au seul raisonnement. Or, les cas d'aphasie avec conservation des images montre que ces images ne sauraient existés dans des cellules cérébrales qui ont été détruites. Donc elles existent forcément hors du cerveau, dans les plans de la conscience. Le dilemme est faux, car il laisse en dehors de lui une troisième alternative qui se trouve justement être la vraie : ou bien les images ne sont conservées nulle part en tant qu'images, et le cerveau ne garde qu'une disposition ou habitude à les reproduire. Mais cette disposition, on le comprend, dépend mieux de cellules particulières que de l'ensemble de la fonction. De là, tout à la fois sa conservation, malgré la lésion des cellules et aussi sa gêne. La démonstration du spiritualisme telle que la donne là M. Bergson reste impuissante et est dangereuse dans la mesure de son impuissance même.

jouissent tous à divers degrés d'une indétermination véritable. Leurs réactions ne sont pas un simple prolongement des actions reçues. Il faut donc que, parmi ces dernières, un choix soit fait, qui marque le sens de la réplique à fournir, que le vivant laisse passer tout ce qui n'intéresse pas ses besoins et ne sollicite pas son activité et qu'il arrête le reste, cette partie sur laquelle ses énergies vitales auraient prise. Elle viendra se réfléchir contre elles et y faire saillie en se détachant du tout. C'est précisément là ce que M. Bergson appelle *conscience*. Les psychologues ont eu tort selon lui de croire qu'elle projetait sa lumière sur l ensemble de la perception en vue de la connaissance ; elle n'est qu'une sélection et son rôle se borne à éclairer ce sur quoi notre action peut s'étendre, laissant tout le reste dans la nuit de l'inconscient. L'explication est ingénieuse, mais nous verrons plus tard où elle tend.

Cette philosophie qui semble faire échec au kantisme, qui réfute le positivisme en lui empruntant ses propres méthodes, qui nous promet de nous donner une intuition exacte de la matière et de l'esprit et de nous conduire sans détours à l'*unique vérité;* qui réduit à néant les prétentions du matérialisme — il déduit, en effet, chose impossible, la conscience de la matière, et de l'idéalisme — car il déduit à son tour, chose non moins impossible, la matière de la conscience ; cette philosophie qui nous débarrasse de la plupart des compromis dont n'avait pu se dégager l'école de Descartes et qui nous rapproche du réel, avait vraiment de quoi tenter les chercheurs de bonne foi. L'auteur paraît au reste très sûr de lui et parle avec l'autorité d'un oracle.

Mais nulle part il ne s'ouvre clairement sur ses visées ; il montre la route à suivre et dissimule les fondrières sous la frondaison luxuriante de ses métaphores. *L'Évolution créatrice* parue en 1907 a été pour plusieurs une déception. Il fallait bien sortir des interprétations de détail et donner une vue d'ensemble sur l'être et la métaphysique générale. Cette clarté relative, car la pensée de M. Bergson s'enveloppe volontiers de nuages, projetée sur toute l'œuvre, y fait éclater néanmoins la fausseté radicale et le suprême danger des principes qui en sont la base ou l'aboutissement.

Déjà sa méthode exposée un peu partout, mais spécialement dans un article fameux paru en janvier 1903, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et ayant pour titre : *Introduction à la métaphysique*, aurait pu ouvrir les yeux des lecteurs au courant des choses de philosophie. Laissons de côté les points particuliers de ces études, dont quelques-uns, très remarquables, resteront des modèles d'ana-

lyse et même, en partie du moins, de critique définitive, comme sa réfutation déjà signalée du matérialisme et de l'idéalisme, des théories de la perception dans la psychologie contemporaine, de l'associationisme, ce mécanisme de l'esprit qui prétend rendre compte de la connaissance sans recourir à l'unité du sujet connaissant, et les mêmes thèses reprises avec force dans l'évolution créatrice et qui établissent l'insuffisance de tout mécanisme : de l'évolutionisme de Spencer, qui consiste à tirer le plus du moins et explique le mouvement évolutif même par les fragments inertes de l'évolué ; du transformisme de Darwin qui ne fait appel pour passer des formes inférieures aux formes supérieures de la vie qu'à des causes accidentelles et extérieures : l'adaptation au milieu, la lutte pour la vie, la sélection de hasard et la transmission héréditaire des caractères ainsi fortuitement acquis. On ne peut qu'être reconnaissant à M. Bergson de ces batailles aussi glorieusement gagnées que courageusement livrées. Mais avant de le suivre plus loin, il faut voir clairement où il va, c'est-à-dire examiner de près sa méthode et son système ; ou, s'il répugne à ce mot, les résultats qu'il en tire. C'est ce que nous nous proposons de faire maintenant.

II. — *La méthode, l'intuition opposée à l'analyse.*

Kant et le positivisme se rencontraient dans une même triple déclaration de principe : L'intelligence a toujours une portée relative. — Elle se limite à la connaissance des phénomènes. — Ses opérations aboutissent toutes fatalement au déterminisme mécaniste, qu'elles s'exercent dans le domaine de l'esprit ou qu'elles s'appliquent à la seule matière. — La métaphysique, qui prétend saisir l'absolu des choses, se trouvait par là même bannie de leur conception, et la liberté devenait un problème insoluble.

M. Bergson se place exactement sur le terrain des adversaires, accepte leur point de départ commun, mais repousse la conséquence qu'ils en tirent. Pour lui, après comme avant, la métaphysique reste possible et la liberté peut s'expérimenter réelle. N'est-ce pas là débuter par un paradoxe ? Le paradoxe n'est, dit-il, qu'apparent, et voici le mot de l'énigme : Positivistes et Kantiens ont eu tort de considérer, *a priori*, avec l'ensemble des philosophes, l'intelligence comme un instrument de spéculation. Elle n'est nullement faite pour la connaissance désintéressée, mais pour l'*action* seulement. Dès lors, d'une part, le déterminisme pourra fort bien être vrai pra-

tiquement et faux spéculativement; et de l'autre, la relativité de l'intelligence ne s'étendre au contraire qu'à la *pratique* en épargnant la *théorie*. C'est, de tous côtés, la porte ouverte à l'absolu et à la métaphysique, en dépit de Kant et du positivisme, et peut être un essor nouveau et tout-puissant donné, avec leur appui même, à ce spiritualisme, dont ils se hâtaient un peu trop de triompher. Kant s'était d'ailleurs infiniment approché de cette vue, et elle pouvait se déduire de son système ; si l'intelligence ne commande plus à la volonté, mais lui obéit au contraire, qu'est-elle, désormais en effet, qu'une dépendance et comme une annexe de notre pouvoir d'agir ?

Telle est la grande découverte que croit avoir faite M. Bergson et qui constitue le fond même et l'originalité propre de sa philosophie. A sa lumière, examinons tout de suite pourquoi la pensée s'égarait jusqu'ici, à l'en croire, et comment elle a désormais la certitude d'aboutir.

Nos sens externes ont découpé, dans l'ensemble de la matière, ce qui intéresse notre activité. Ils lui ont donné de plus, en le percevant, l'apparence d'une multiplicité discontinue, solide et immobile, tous caractères qui sont des conditions indispensables de notre action sur elle. Quant au reste, ils n'avaient pas à s'en inquiéter, leur rôle ne consistant pas à nous représenter les choses mêmes, mais à rendre possible et facile leur maniement. L'Univers de l'expérience, auquel nous avons affaire, n'est donc qu'un monde désarticulé, factice et d'aspect mort, véritable fantôme de l'Univers réel, un, mobile et vivant qu'il recouvre, ainsi abrégé et transformé pour les besoins et la commodité de la pratique. C'est, dit M. Bergson, ce qu'il ne faudra jamais oublier.

Sur ces fragments inertes travaille l'intelligence proprement dite. Elle les divise et les dissèque, au moyen de l'analyse. C'est-à-dire qu'elle prend sur eux, du dehors, autant de vues différentes qu'il lui est possible, en se plaçant chaque fois à un point de mire nouveau. Qu'a-t-elle obtenu de la sorte? Une multitude de concepts, dont chacun ne fournit qu'un détail particulier de l'image totale et toujours relatif à la manière de l'envisager. Quelle lumière peut en résulter théoriquement? Aucun, répond M. Bergson, et la science qui sort de cette analyse n'a pas pour but de nous éclairer sur la nature des objets étudiés. Ce qu'elle cherche dans ce morcellement minutieux qu'elle en fait, c'est le moyen de s'en servir, c'est la possibilité d'exercer sur eux une action sans cesse plus détaillée et plus précise. Décomposer un symbole pratique en une infinité de nouveaux symboles ne saurait nous conduire à autre chose. Voilà pourquoi la

science est doublement relative, d'abord à notre action même et ensuite au point de vue qu'on a adopté, et voilà pourquoi aussi elle n'a jamais qu'une valeur utile.

Mais la philosophie n'a de raison d'être que de pénétrer plus avant dans la réalité et de nous en livrer le secret. Elle doit donc se poser en connaissance théorique et absolue. Or, elle s'obstine, dit M. Bergson, à poursuivre son objet particulier au moyen de cette même méthode générale de l'analyse, qui nous en écarte toujours davantage, pour nous enfoncer plus avant, à chaque pas, dans la voie du relatif et de la pratique. Il est vrai qu'elle a surtout recours à la synthèse, mais qu'est donc la synthèse sinon un renversement de l'analyse? Elle consiste à unir ce que l'analyse a divisé. Comment un total, combiné de n'importe quelle manière, donnerait-il ce qui n'était pas contenu dans les parties? Analyse et synthèse, appliquées au monde de la perception sensible, évoluent donc toujours dans le relatif et ne sortent pas du symbole. Elles peuvent l'une et l'autre rendre d'utiles services dans le domaine de l'action, mais en tant que spéculation sur la réalité en soi, elles sont condamnées d'avance à tous les échecs, parce qu'elles la cherchent dans une direction qui lui est diamétralement opposée. Kant tire argument de cette impuissance contre la métaphysique même, mais c'est à tort. Que signifie-t-elle en effet? Tout simplement, dit M. Bergson, que la pratique n'est pas la théorie et qu'un symbole n'équivaut pas à la réalité, ce qui est l'évidence même.

Si de la nature nous passons à l'esprit, tout s'y retrouve identique. La mémoire et l'imagination, solidaires des sens externes, destinées à préparer, de concert avec eux, les mêmes actes, découpent, de leur côté, dans la continuité de notre vie mentale, ce qui peut servir à éclairer, en l'interprétant, la sensation présente, et le lancent au devant d'elle en vue d'assurer une réaction appropriée. Nous voyons, de ce fait, dit M. Bergson, l'unité de l'esprit se résoudre artificiellement en une multitude d'états de conscience que, par analogie avec les divisions tranchées de la matière et par l'introduction subreptice de la notion d'espace au sein de notre durée indivise, qui est qualité plutôt que quantité et où tout se fond, à la manière d'une harmonie musicale, nous nous représentons faussement comme juxtaposés et capables d'agir mécaniquement les uns sur les autres. C'est encore là un symbole qu'analyse utilement la science et qui servira pratiquement. Mais quand la métaphysique s'en empare à son tour comme d'une réalité véritable et qu'elle l'émiette en concepts qui en seraient les éléments mêmes, possédant eux aussi une exis-

tence indépendante et exerçant une action mécanique réciproque, origine du faux problème du déterminisme et de la liberté et finalement du spiritualisme et du matérialisme, nous savons, dit M. Bergson, ce qu'il faut penser de l'illusion qui l'entraîne.

Si nous voulons, pour de bon, atteindre l'absolu que la métaphysique nous promet, il faut, dit-il, abandonner les procédés intellectuels d'analyse et de synthèse, changer hardiment d'attitude et de méthode. L'objet à saisir est bien là dans le symbole même qu'étudie la science positive, sans quoi il échapperait à nos prises, puisque nous ne connaissons rien d'autre. Il y est assurément, car le symbole a été découpé lui-même dans l'ensemble du réel, commt une partie du tout. Sans doute, il diffère de cette réalité primitive, au point de n'en être plus qu'une traduction et un équivalent pratique, mais semblable à un fleuve congelé, les changements subis sont de pure surface, tout reste essentiellement le même en profondeur. Que faisions nous jusqu'à présent? Nous tournions autour de lui, comme un physiologiste ou un psychologue qui, pour étudier les mouvements intimes de la vie d'un animal, se bornerait à le considérer de l'extérieur après l'avoir immobilisé. Comment un nombre aussi considérable qu'on l'imagine de notes, prises sur cette immobilité même, pourrait-il nous fournir la moindre donnée sur les fonctions du cœur ou du poumon par exemple, sur les réactions cérébrales et le merveilleux mécanisme de l'instinct? Tout ce que nous pouvons en attendre, c'est un renseignement utile, nous indiquant ce que les choses sont *par rapport à nous*, ce qu'elles nous promettent ou ce dont elles nous menacent; enfin, l'attitude qu'il nous convient de prendre vis-à-vis d'elles. Mais pour savoir en outre ce qu'elles sont *en elles-mêmes* et *absolument*, il faut, dit M. Bergson, renoncer à cette position extérieure que nous avions d'abord adoptée en face d'elles et entrer résolument *dans leur intérieur*, pour y coïncider avec leur vie même.

Mais comment cela est-il possible? L'intelligence, en mettant de côté l'analyse, sera-t-elle capable d'atteindre au cœur des réalités? Non, répond M. Bergson, car ses concepts rigides, taillés sur les formes figées et discontinues de la matière, ne sont aptes à saisir rien d'autre. Tout ce qui est réalité vraie et profonde, depuis le simple mouvement jusqu'à la vie et à la pensée leur échappe, comme l'eau glisse à travers les mailles d'un filet. Leur multiplicité ne permet d'ailleurs de prendre, avec chacun, qu'une vue particulière qui, séparée ainsi des autres, s'y oppose par là même au lieu de les compléter en s'y ajoutant. Il y a plus, dit M. Bergson, et leur nature

même les empêche de s'ajuster à aucune individualité véritable. Ce sont en effet des généralités qui représentent simplement des moyennes. Ils s'appliquent à des classes entières de choses et expriment ce qu'elles ont toutes de *commun* et par suite ce que chacune possède de *moins personnel* et de *plus banal*. L'intelligence et ses concepts sont faits pour abréger, pour établir pratiquement des raccourcis à travers les objets de l'expérience, grouper et fixer artificiellement ce qu'ils enferment de semblable et qui donne lieu à des actions identiques ; mais saisir ce que ces mêmes objets, pris individuellement, recèlent pour leur propre compte d'unique, d'inexprimable et d'incommunicable, voilà, dit M. Bergson, ce que l'intelligence avec ses concepts ne saurait faire. Or, il n'y a pas de métaphysique à moins. Dès lors, puisque l'intelligence est pour lui, comme pour les cartésiens, l'ensemble de nos facultés ordinaires de connaissance : sens, intelligence proprement dite et raison, c'est tout cela qu'il faut abandonner pour y atteindre. Rien de plus grave n'a sans doute jamais été dit par aucun philosophe. Nietzsche nous avait déjà transportés par-delà le bien et le mal, voici que M. Bergson propose à son tour de nous entraîner par-dessus la logique. James, qui se déclare d'ailleurs décidé à le suivre, ne trouvant pas d'autre issue à son empirisme, qualifie cette détermination *in extremis* de *catastrophe intérieure*. Il semble bien en effet que ce soit là comme une sorte de saut de la mort et le suicide définitif de l'homme et de la philosophie.

Spéculer sans la raison, sans la logique ! De qui prétend-on se moquer ? Spéculer, répond M. Bergson, ne veut pas nécessairement dire raisonner et construire des hypothèses, opérations qui ne nous font jamais sortir du relatif ; spéculer signifie avant tout voir ce qui est et le saisir directement, dans un face à face immédiat. Le philosophe est celui qui sait s'élever au-dessus de la condition humaine : c'est le véritable surhomme. C'est un voyant qui contemple, un poète qui s'unit à toutes choses en sympathisant avec elles, un devin qui les pénètre, un prophète qui les révèle, ainsi que Platon et Plotin l'avaient entrevu ; un nouveau Promothée, qui leur ravit ce feu du ciel, caché dans leurs entrailles, qu'est l'absolue vérité.

Mais, avons-nous donc quelque pouvoir de connaître, distinct de l'intelligence même ? Oui, dit M. Bergson. Autour du foyer lumineux qui la compose, s'étend comme une auréole plus pâle, c'est la nébulosité de l'instinct. Tandis que l'intelligence est orientée vers le dehors et la pratique, l'instinct reste penché sur le dedans, sur la vie. Plus souple que l'intelligence, il se moule sur le courant vital, comme

un vêtement onduleux qui en reproduit toutes les sinuosités. Il est sympathie divinatrice et nous installe d'emblée au cœur des choses, au lieu de les envisager du dehors, à la manière de l'intelligence. Il est non plus connaissance analytique et discursive, c'est-à-dire partielle et relative, mais *intuition* totale et absolue.

Pourtant une difficulté subsiste encore et capitale : l'instinct, là même où nous le connaissons le mieux, dans la série animale, est trop rétréci, particulier et presque aveugle. Il *exprime* les réalités en les vivant, plutôt qu'il ne se les *représente*. Il est, en fait, incapable de spéculer : Il y a des choses, dit M. Bergson, que l'intelligence seule peut chercher, sans pouvoir d'ailleurs les trouver, l'instinct les trouverait, mais ne les cherchera jamais. Il faudrait unir ces deux puissances qui existent en nous séparées. Mais comment y réussir ? elles sont de nature et de sens contraire. Ce serait à jamais impossible, dit M. Bergson, si, d'une part, l'instinct n'était beaucoup plus général et désintéressé chez l'homme, où il ne consiste vraiment qu'en un certain sens de la vie et devient un pur luxe comme la spéculation même ; et si, d'autre part et surtout, l'intelligence ne pouvait se dépouiller de ses concepts, ce qui arriverait forcément s'ils lui étaient innés, comme le voulaient Descartes et Kant. Mais pour peu qu'on examine les catégories intellectuelles, on sera frappé de la marque qu'elles portent de la matière et de l'espace ; on comprendra tout de suite qu'elles ne sont pas *a priori*, mais qu'elles tirent de là leur origine. Au lieu donc de constituer le fond même de l'entendement, elles lui sont acquises et superficielles. Dès lors, pourquoi la réflexion ne pourrait-elle défaire ce que nos habitudes ont fait ? L'intelligence n'a qu'à dépouiller, dit M. Bergson, ces formes du relatif et du symbole. Redevenant ainsi ce qu'elle était originellement : une pure puissance de voir, se détachant alors de cette matière aux aspects factices dont elle était jusque-là obsédée, et se retournant sur elle-même dans un effort douloureux et contre nature, elle marchera derrière l'instinct, viendra s'appliquer tout contre lui, l'obligera à se resserrer lui-même le long du courant vital, par suite à se dilater et finalement à coïncider avec lui. Ainsi, aurons-nous, dit M. Bergson, le vrai face à face désiré, et non pas seulement vécu, mais représenté maintenant et contemplé dans une intuition plus directe encore que celle du pur instinct et pleinement lumineuse, cette fois, parce qu'intellectuelle. Une seule réalité se trouve sans doute ainsi directement accessible : nous-mêmes, le courant de notre vie psychique. Mais de là, le philosophe se transportera par sympathie, dit M. Bergson, au sein même des autres êtres pour y surprendre leur rythme propre de durée.

Dans les deux cas, c'est un absolu qu'il saisira, au moyen d'une expérience originale, qu'il ira chercher immédiatement au-dessus du tournant où le réel s'infléchit dans le sens de la pratique, c'est-à dire par-delà les concepts de l'intelligence et les perceptions des sens, origine de notre monde tout relatif de l'action.

Telle est, en bref, la méthode antiintellectualiste et intuitive de M. Bergson. Ce n'est pas la fin d'une étude, déjà longue, mais un volume entier qu'il faudrait, pour relever les très graves erreurs qu'elle contient ou qu'elle fait naître. Elle découronne tout d'abord, sans nul souci des conséquences impies qui en résultent, l'homme de sa royauté, en lui enlevant la raison, pour le replonger dans l'instinct et lui faire rejoindre l'animalité. Du fait de cet abandon des facultés logiques, elle revêt de plus un caractère éminemment subjectif, individuel et fantaisiste. Chacun verra intuitivement ce qu'il voudra. Le contrôle manquera d'autant plus que, d'après M. Bergson lui-même, tout le monde est loin de posséder au même degré ce pouvoir d'intuition, dont les mieux doués ne peuvent user d'ailleurs qu'avec une extrême difficulté. C'est l'impressionnisme devenu maître de la métaphysique. Mais, dira-t-on, M. Bergson reprend l'intelligence allégée des concepts. Quel est donc ce poids mort dont il l'affranchit ainsi ? Ce sont toutes les notions les plus essentielles, comme celles d'être, de substance, de cause, puisées au contact même des choses. L'en séparer, c'est à la fois la mutiler et lui faire perdre pied avec le réel, et c'est pourquoi l'intuition dont on parle ici demeure impossible. Non, répond M. Bergson, car l'intelligence a formé ces idées uniquement dans son commerce avec un symbole pratique : le morcelage factice de la matière et la divisibilité de l'espace. — Mais c'est là une hypothèse gratuite qu'il ne faut pas nous laisser servir comme une vérité intangible. C'est même, disons-le bien haut, une hypothèse fausse, car, outre qu'elle heurte le bon sens et va à l'encontre de toutes nos tendances naturelles, elle s'oppose directement à la Foi : Nous ne pouvons plus, en effet, en suivant M. Bergson, démontrer rationnellement l'existence de Dieu, ni l'immortalité de l'âme, contrairement aux déclarations du Concile du Vatican, et nos dogmes prennent, de sa pensée, un sens nouveau, tout pratique, qui les dénature et en fait perdre la valeur, comme on a pu le voir dans l'article de M. Leroy « Qu'est-ce qu'un dogme ? », et que Pie X a justement condamné, tant dans l'encyclique sur le modernisme que dans le décret « *Lamentabili sane exitu* » qui lui fait suite.

Toutefois, il n'est que juste de remarquer que la critique de M. Bergson témoigne de l'insuffisance radicale, qui a frappé ce pen-

seur, des diverses théories de la connaissance issues de Descartes. Elle est terrible contre la philosophie moderne, à laquelle elle a porté de tels coups, qu'elle ne saurait s'en relever. Il est bien sûr que si l'idée générale ne se distingue pas profondément de la sensation et de l'image, si l'abstraction par laquelle on l'obtient ne consiste que dans une attention de faveur accordée exclusivement à une partie de cette sensation ou de cette image même, il n'y a rien dans l'une de supérieur à l'autre. Ce sont des phénomènes ici comme là, et le second ne fait, comme dit M. Bergson, qu'abréger le premier et en donner une vue relative et tout extérieure, de sorte qu'il y a plus de vérité dans la sensation et l'image que dans le concept même. Mais le concept est tout autre chose : c'est la vision intellectuelle de l'être même et de ses conditions au sein du phénomène, et progressivement, au moyen de la réflexion et de l'induction, la détermination précise de ses éléments et particulièrement de son essence. L'intelligence atteint donc avec lui la métaphysique même (1). Et qu'on ne dise pas qu'elle saisit ainsi uniquement ce qu'il y a dans l'être de général et de commun. C'est bien là sans doute son objet propre et direct, mais indirectement et par concomitance elle se représente aussi le particulier et l'individuel, auquel le général est lié. M. Bergson a montré la relativité d'une certaine analyse tout à fait fausse, qui méconnaît la nature spécifique de l'intelligence et confond ses opérations avec celles des sens, il n'a rien prouvé contre l'analyse même. Son grand mérite a été de faire éclater les cadres du Kantisme et de la philosophie positive.

Un des rares esprits de sa génération, il a osé s'attaquer à l'idole officielle. On peut croire qu'il l'a renversée. Mais il a trouvé plus difficile de construire que de détruire. Sur la base ruineuse de l'empirisme et sans autre outil en main que la psychologie de Descartes, il ne pouvait élever rien de solide. Abandonner la raison pour échapper à l'agnosticisme, était d'ailleurs une gageure intenable, le procédé paradoxal d'un rêveur et d'un poète plutôt que d'un métaphysicien, propre à nous y enfoncer davantage, en nous ôtant tout moyen d'en plus sortir.

(1) Saint Thomas dit de la connaissance sensible précisément ce que M. Bergson dit de l'intelligence : « Elle s'exerce autour des qualités sensibles *extérieures*, au lieu que l'intellect pénètre jusqu'à l'essence des choses. La connaissance humaine commence par les sens et comme de l'extérieur. Mais il est manifeste que l'intelligence qui l'achève peut pénétrer d'autant plus avant au cœur des réalités, que sa lumière est plus puissante que la leur. »

Ces réserves faites, on accorderait volontiers à M. Bergson qu'il est expedient de vérifier souvent ses concepts, de les rajeunir, de les adapter de plus en plus au réel, afin d'éviter le cliché, la banalité et le préjugé.

III. — *La métaphysique du devenir opposée à la philosophie de l'être.*

L'Univers, dit M. Bergson, présente deux aspects forts différents, selon qu'on le regarde avec les yeux de l'*Intelligence* ou avec ceux de l'*Intuition*. A parler rigoureusement, il n'y a jamais que l'intelligence pour voir complètement et exprimer ce qu'elle a vu : en elle, et par elle, se fait finalement l'Intuition. C'est qu'elle peut prendre, en effet, deux attitudes contraires, quand il s'agit de connaître les choses. Son premier mouvement, conforme à sa nature, est de se porter tout de suite vers leur extérieur, du côté de la matérialité pure et de l'espace, formes artificielles dont elle les revêt elle-même, en les percevant, pour les faire tomber sous les prises de notre activité Elle en acquiert, de la sorte, une notion toute relative à nos démarches pratiques, qu'elle développe progressivement et explicite en concepts, origine de la science positive. Mais lorsqu'elle s'est, une fois, rendu compte qu'elle ne saisit jamais ainsi, des réalités, qu'une apparence superficielle, un symbole, figurant tout juste nos actions possibles sur elles, l'intelligence peut, affirme M. Bergson, se détacher de ces modalités de la perception, de ces corps multiples, solides et immobiles, de ces états mentals distincts, des concepts taillés sur les formes de la matière, pour se retourner, comme nous l'avons dit, vers l'intérieur, s'unir à l'instinct et se pencher sympathiquement, avec lui, sur le courant vital, au-dessus du plan même de notre conscience psychologique, qui est déjà le plan de l'action et de la pratique.

Supposons donc, dit M. Bergson, que. déprise des figures de l'espace, l'intelligence se soit retirée de ses perceptions matérielles, des souvenirs qui leur sont liés, des tendances, habitudes motrices et possibilités d'actions qui en naissent ou en dépendent ; de toute la cristallisation d'états distincts, déposée, pour ainsi dire du dehors, à la surface du moi ; amettons qu'elle ait réussi à pénétrer au plus intime de nous-même, les yeux fermés sur l'extérieur, ouverts sur le dedans. Que voit-elle maintenant ? Tout est changé, affirme M. Bergson, comme par un coup de baguette magique : il n'y a plus ni divisions, ni immobilité d'aucune sorte, mais une continuité d'écoulement, une succession d'états, qui se rejoignent et se prolongent les uns dans les autres, chacun résumant en lui ceux qui le précèdent et annonçant ceux qui le suivent. Leur ensemble forme une unité organisée, impossible à diviser, autrement que par un artifice arbitraire : durée concrète, mouvante, qui est essentiellement mémoire, « où on ne saurait trouver deux moments identiques, puisque chacun ajoute toujours au précédent le souvenir que celui-ci lui a laissé ».

On dirait un fleuve qui coule et dont les eaux présenteraient des tons divers de couleurs, aux nuances imperceptibles, qui passent sans interruption de l'une à l'autre et se fondent harmonieusement, sans se distinguer par autre chose qu'une différence à peine sensible de qualité. Telle est, au témoignage de M. Bergson, la réalité de notre esprit, saisie directement dans l'Intuition. Unité multiple et multiplicité une, se prêtant, rans doute, à être divisée de l'extérieur, par analyse, en deux séries divergentes de concepts contraires, qui s'écarteront davantage au lieu de se rejoindre et de s'accorder, à mesure qu'on les poussera plus loin ; mais qui exclut, intérieurement, toute composition et toute division, toute analyse et tout synthèse.

Mais, dira-t-on sans doute, nous n'avons encore là que des états organisés, où donc est le moi qui les organise, l'âme qui leur prête sa vie? La durée mobile, répond M. Bergson, est d'essence psychologique, puisqu'elle est mémoire. Il n'y a pas à lui chercher un substratum, dont elle aurait besoin pour exister ; elle se suffit à elle-même et constitue le tout de l'esprit. Descartes avait raison de mettre l'essence de l'âme dans la pensée, entendue au sens de fait mental quelconque, pourvu qu'on ait soin d'aller chercher ces faits mêmes, au-dessus de la conscience et des formes factices de l'action. A cette hauteur, on voit tomber, comme faux et imposé par le préjugé de la pratique, le problème du déterminisme et de la liberté, car déterminants et déterminé sont ici reconnus comme étant une seule et même chose. L'associationnisme perd aussi toute signification, puisque nous partons désormais de l'unité mentale, immédiatement aperçue, comme réelle et primitive, et qu'il ne s'agit plus d'en poursuivre la réalisation, en combinant ensemble des fragments qui, au lieu de la contenir, ne faisaient que la symboliser. C'est proprement, dit M. Bergson, le triomphe du spiritualisme. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut en penser ; bornons-nous, pour l'instant, à constater que nous sommes en face d'un phénoménisme psychologique.

Nous savons ce qu'est le moi, pour M. Bergson ; apprenons, sans plus tarder, ce qu'est le reste de l'Univers, et comment on peut aussi le connaître. Lorsqu'on s'est, une fois, dit-il, élevé jusqu'à l'intuition, on est sorti de soi-même. « Toute la philosophie moderne (retenons ce précieux aveu) s'était enfermée dans l'étude du sujet pensant, sans pouvoir en sortir, comme dans un trou où l'on étouffe. » Kant, en particulier, avait élevé une barrière, qui semblait infranchissable, entre la pensée et l'objet réel. L'Intuition saute la barrière, et une philosophie la franchit, pour passer à l'objectivité, dans la mesure même où elle devient intuitive. C'est dans l'intuition, et dans l'intuition

seulement, que le moi se transcende lui-même. C'est qu'en effet, l'intelligence, en s'installant en elle, a, dit M. Bergson, « le sentiment d'une certaine *tension* bien déterminée, et cette détermination paraît un choix entre une infinité de durées possibles ». Supposons, ajoute-t-il, « une conscience à base de couleur, qui sympathiserait avec l'orangé » et le percevrait ainsi du dedans, au lieu de prendre sur lui, du dehors, de simples vues extérieures. En même temps qu'elle éprouverait ce qu'est l'orangé, dans une expérience qu'aucune analyse ne saurait jamais remplacer, ni aucune expression rendre, « elle se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre, en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune ». C'est ainsi que notre intelligence, lorsqu'elle est parvenue à s'installer, par intuition, dans le moi *surconscient*, n'est nullement réduite à la passive contemplation de lui-même,

« Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler ».

Mais de là elle aperçoit, en même temps, toute une continuité de durées, avec lesquelles elle se trouve mise en contact, et « que nous devons essayer de suivre, dit M. Bergson, soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas, nous pouvons nous dilater indéfiniment, par un effort de plus en plus violent ; dans les deux cas, nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée... à la limite serait le pur homogène, la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. » Mais une éternité de vie, appuie M. Bergson, mouvante encore par conséquent « où notre durée se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée, comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes se meut l'intuition (1) ».

C'est assez dire que tout est durée, et que Dieu même jusqu'à la matière la plus infime, tout se tient, tout se fait suite et se compénètre, sans présenter d'autre différence que celle d'une pure intensité. La durée, nous l'avons vu, est mémoire, et la mémoire sert déjà, selon M. Bergson, à caractériser l'esprit. Tout est donc esprit, et c'est un *monisme* psychique qu'il nous offre. C'est en même temps un panthéisme, car rien ne s'y distingue essentiellement, et il n'y a, d'un bout à l'autre de la série des durées, qu'une différence de degrés, et

(1) Introd. à la métaph. (*Rev. de Métaph. et Morale*, janvier 1903, p. 24-26).

jamais de nature, qui les sépare. Aucun doute n'est possible à cet égard, malgré les explications de M. Bergson et de M. Leroy. Si Dieu, d'ailleurs, n'était pas immanent au monde, il serait inconnaissable pour la philosophie nouvelle. Il ne faut pas songer, en effet, à s'élever jusqu'à lui en s'appuyant sur la raison suffisante et l'analogie ; ce sont là des procédés intellectuels, par conséquent relatifs. Reste l'intuition, comme seul moyen de l'atteindre. Mais dire que, d'une façon ou d'une autre, nous avons avec Dieu un *face à face,* au sein même du moi et de la nature, c'est déclarer implicitement qu'il est en nous et en elle, et se confond avec l'Univers.

Tout d'ailleurs tendait à ce résultat : on avait fait disparaître, comme relatives à l'action, les modalités gênantes de la perception sensible. Le multiple était devenu un ; le solide et l'immobile avaient pris les formes du fluent et de la mobilité même. Tout mouvement se trouvait ainsi mué en changement intérieur, l'action transitive était reconnue illusoire. Il n'y avait donc plus qu'un seul tout indivisible, se suffisant à lui même, une sorte de conscience universelle, ou plutôt de *surconscience,* dont le présent, grossi du passé, débordait, en l'orientant, sur l'avenir. Comment, emprisonné dans ce grand tout, et avec l'intuition pour unique ressource, pouvait-on espérer d'en sortir jamais pour passer à quelle réalité étrangère ? M. Bergson s'est enfermé dans l'*immanence,* comme une chrysalide dans son cocon. Il n'en échappera plus, sans briser les parois mêmes de sa clôture.

Dieu, le moi, la nature, tout se meut pareillement, tout change de tous points et à chaque instant. « Être, dit M. Bergson, consiste essentiellement à changer, ce qui ne change pas continuellement, n'est pas. » — « Dieu *se fait* », ajoute-t-il. Et son meilleur interprète, M. Leroy, écrit à son tour. « Dieu *n'est pas, il devient.* » — « Matière ou esprit, conclut M. Bergson, la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. » États d'âmes ou figures de l'espace, tout ce qui nous apparaît fixe et permanent est illusion des sens et de l'intelligence tout entière, dont le point de vue particulier se limite toujours à l'utilité pratique. « Un état, dit M. Bergson, est déjà du changement, et la forme, un instantané pris sur une *transition.* » On le voit, c'est l'universel devenir substitué à l'être même. Mais, direz-vous, un tel système est-il autre chose qu'une série de contradictions ? Le devenir n'est-ce pas l'être simplement possible ? Or, M. Bergson le déclare équivalent à l'être réel. — Il va beaucoup plus loin : il le proclame bien supérieur à ce que vous appelez l'être réel. Ce dernier n'est pour lui qu'une chimère, puisqu'on ne peut le concevoir que comme identique

et permanent. L'idée que nous en avons tous provient d'une perception sensible ou d'une conception intellectuelle, reconnues l'une et l'autre relatives à notre action, et par suite, de nulle valeur spéculative. Le devenir, au contraire, est une *donnée immédiate* de la conscience fournie par cette intuition métaphysique dont nous avons parlé, et qui nous place d'emblée dans l'absolu. Et qu'importe la contradiction? Ne résulte-t-elle pas de l'application d'une logique et d'une ontologie fausses, posées par une intelligence et par une raison, dont l'unique rôle est, non de penser, mais d'agir, de fabriquer des instruments de travail, capables de nous soumettre la matière et de la tourner à notre avantage? Kant a épuisé sa critique à rechercher la part que l'esprit met de lui-même dans les choses, en les connaissant. Mieux vaut, dit M. Bergson, renverser le problème et se demander quelle influence capitale les objets de la perception exercent du dehors sur l'esprit, quelles formes factices ils lui imposent, qui portent le trouble et la confusion dans tous les domaines de la connaissance et finissent par la vicier jusque dans ses sources. Or l'intelligence et la raison sont, dit-il, constituées chez nous par ces formes mêmes Dans ces conditions, comment faire appel à leur témoignage? Pourquoi tenir compte de leurs exigences? La contradiction dont elles nous menacent, loin d'être un signe d'erreur, devient presque un critérium de vérité. C'est bien inutilement que vous invoquez, contre M. Bergson, la nécessité de l'accord de la pensée et de la réalité avec elles-mêmes, que vous lui opposez l'impossibilité d'être et de n'être pas en même temps, de devenir et d'être parfait, de concevoir des phénomènes, sans cause pour les produire, et sans substance pour les soutenir. Il n'ignore certes pas que telle est la règle primordiale de la logique naturelle et de la raison commune, et s'il discute avec vous, qui ne sortez jamais du relatif, il vous l'appliquera avec une rare vigueur. Mais quand il s'établit lui-même dans l'absolu de la supraconscience, il en fait totalement litière. Là il n'y a plus d'être, à plus forte raison d'être parfait, ce qui voudrait dire achevé, alors que tout se fait, et que rien ne s'achève jamais. Qu'est-ce que la substance et la cause, sinon l'être qui vous obsède, et que vous voulez à tout prix replacer sous le devenir? Il n'y a plus à raisonner, dit M. Bergson, nous avons *transcendé l'être, la raison et la logique.* Il suffit désormais d'ouvrir tout grands les yeux de l'intuition. Ils verront, en exercice, dans le devenir même, étoffe de toute réalité, Dieu y compris, une logique nouvelle, ondoyante et diverse cette fois, large et compréhensive, où tout trouve place, où le oui et le non se fondent harmonieusement, et dont M. Leroy nous dit précisément

qu'elle n'est autre chose « qu'une fuite perpétuelle de contradictions ».

Rien n'empêche désormais de confondre l'être avec le devenir, de mêler au fini l'infini, de faire de l'Univers comme un progrès et un développement de Dieu même. La raison s'y opposait : bagatelle ! on n'a pas hésité à l'écarter. Mais à quoi a-t-on abouti de la sorte? M. Bergson se flattait d'instaurer un spiritualisme triomphant. Or, un Dieu qui devient, comme le monde même, n'a rien d'absolument supérieur à lui et ne s'en distingue plus. Une intelligence et une volonté sans raison se réduisent à l'instinct. C'est donc un naturalisme et finalement une sorte de matérialisme qui sont le dernier mot de la philosophie nouvelle.

Ajoutons qu'elle ne peut échapper au plus radical des scepticismes. La raison mise de côté, il n'y a plus pour elle de cran de sûreté. Elle se jettera dans toutes les affirmations et dans toutes les négations qu'elle voudra. C'est la mort même de la vérité et le nihilisme philosophique le plus absolu (1) Pardon, répondra M. Bergson, elle ne fera qu'exprimer ce qu'elle aura vu dans l'intuition. Au lieu de raisonner en l'air, elle ne sortira pas de l'expérience : c'est elle qui sera son frein et son garde-fou. La philosophie moderne est vraiment plaisante n'en appeler sans cesse à l'expérience et aux faits. Jamais on n'abusa tant du mot et on n'usa si peu de la chose. Qu'on en juge plutôt. Si je pose cette simple question : qu'est-ce qu'un fait ? Descartes répond : une idée ; Leibniz : une théorie confuse ; Kant : l'application d'une forme *a priori* de l'esprit ; Bergson : une illusion de notre activité pratique. Bacon disait de l'observateur, qu'il doit « écouter la nature et écrire sous sa dictée ». Ce n'est pas ainsi que procèdent nos modernes philosophes ; ils la font taire et la bâillonnent, dès qu'elle ouvre seulement la bouche pour parler, et ils substituent à son véridique témoignage les pires aberrations de leur esprit. Il y a pour l'homme deux sortes d'expériences ou d'intuitions naturelles : la perception sensible externe ou interne, et la perception intellectuelle et rationnelle. M. Bergson les rejette l'une et l'autre, pour en inventer de toutes pièces une troisième, qui n'existe pas et ne saurait exister, car elle exige, comme nous l'avons montré, un vrai suicide de l'intelligence et constitue un blasphème envers Dieu, qui aurait rendu la vérité inaccessible à sa créature et l'aurait trompée jusque

(1) A vrai dire, elle ne pourra même rien affirmer, ni rien nier, car tout est, comme pour Héraclite d'Ephèse, dans un perpétuel écoulement. Dès qu'on voudra dire ce qu'on voit, ce sera déjà autre chose... « *hoc quod loquor inde est* » (Perse, sat. V).

dans sa lumière naturelle, bien loin d'y ajouter les clartés supérieures de la Foi. Kant avait savamment ourdi un inextricable réseau qui retenait captive toute vérité. M. Bergson n'a fait que retourner le filet : le résultat reste le même, avec cette différence toutefois, qu'on peut toujours espérer que la raison se reprendra, tant qu'on garde sa foi en elle, tandis que tout espoir est perdu, lorsqu'on a cessé de lui faire crédit. « Le plus grand malheur, dit Platon, est celui de haïr la raison même. »

IV. — *L'Évolution universelle.*

Une philosophie du *devenir* postule l'Évolution comme loi naturelle de son progrès, et l'évolution de son côté ne paraît guère intelligible en dehors d'une telle philosophie. Toute spéculation, en effet, qui envisagera, dit M. Bergson, non le mouvement intérieur par lequel les choses se réalisent, mais leurs formes réalisées, donnera nécessairement congé à l'évolution pour n'en plus retenir que le nom et son symbole pratique : l'*évolué*. L'essence de l'évolution est de *dérouler* les réalités dans un ordre de *succession*, qui ne leur permet d'exister que les unes après les autres, et où le temps entre, par suite, comme facteur de capitale importance. Or, l'*évolué*, le *tout fait* présente justement des caractères opposés. Ici, dit M. Bergson, le réel ne se *déroule* plus, comme tout à l'heure, il *s'enroule*, pour ainsi dire, sur lui-même, et ses parties, au lieu de se développer progressivement dans la durée, sont données *toutes à la fois*, dans un ordre très différent de la succession, qui est celui de la *coexistence dans l'espace*, et où le temps n'a plus d'influence. Dans le premier cas, on a *du nouveau* à tous coups : c'est un perpétuel changement de qualité, une création incessante, ce que veut indiquer le titre du dernier livre de M. Bergson : l'Évolution créatrice. Dans le second, tout se répète identique pour le fond ; il n'y a plus que des modifications de surface, des différences dans les rapports de quantité et de position.

Que ces deux ordres existent conjointement, c'est, dit M. Bergson ce que nous atteste l'expérience. Nous observons la *succession* en nous-mêmes, toutes les fois que, par intuition, nous nous insérons dans la mobilité de notre devenir. La *coexistence* s'impose au contraire lorsque nous nous regardons, du dehors, confondus avec cette matière, au sein de laquelle nous vivons et qui nous enveloppe de toutes parts. La science ne saurait s'accommoder d'un système où tout varie avec le moment qui s'écoule : elle a besoin de retrouver l'identité des causes qui assure celle des effets. C'est pourquoi son objet se limite à la

matière et à la quantité. Quant à l'esprit et à la qualité, elle n'atteint que le symbole et le schème matériel qu'est capable d'en figurer l'espace homogène. En eux-mêmes, ils relèvent, dit M. Bergson, de la philosophie, qui n'est plus science, et n'en comporte pas la précision. Il est impossible d'ailleurs de traiter, avec Kant, la matière d'illusion et d'idéalité, car, la pratique ne se comprendrait pas sans elle et « si la spéculation vit parfois dans le rêve, l'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel ». Confondre ces deux ordres : la *succession* et la *coexistence*, dont l'un est la négation de l'autre, telle fut, selon M. Bergson, l'erreur capitale de Spencer et des évolutionnistes en général. Spencer se proposait de retracer l'histoire de l'Univers à travers le temps. Mais il se borna, pour ce dessein, à le prendre dans ses formes actuelles, le brisa en morceaux et, avec la naïveté d'un enfant, prétendit reconstituer, au moyen de ces fragments évolués, les diverses étapes parcourues et l'élan intérieur même qui les parcourait. Autant eût valu, dit M. Bergson, disséquer les membres morts d'un animal, pour reproduire ensuite, avec ces débris, la genèss, les divers moments et le rythme même de sa vie. Si on veut, dit-il, rendre vraiment raison du progrès de l'Univers et restituer à l'Évolution le rôle qui lui revient dans son développement, il faut cesser de regarder vers le *tout fait*, pour n'envisager plus que le *se faisant*, négliger les formes évoluées et ne prêter attention qu'au mouvement évolutif.

Ce mouvement consiste dans un déroulement de qualités, dans une durée réelle, qui est esprit, car l'esprit seul est mémoire, dit M. Bergson, et c'est la mémoire seule qui, emmagasinant le passé dans le présent, explique la durée et rend la réalité capable de progresser véritablement, c'est-à-dire de se dépasser elle-même. Partons donc, poursuit-il, d'une réalité psychique initiale, que nous appellerons *Élan vital*, Superconscience et Intuition. Pensons à une durée semblable à celle de notre conscience, mais plus tendue infiniment et plus intensifiée. « Puissance cosmique finie, lancée une fois pour toutes », elle part, dit M. Bergson, avec un entrain superbe. Telle une fusée gigantesque qui déploie, d'une vitesse croissante, la gerbe d'or nuancée en laquelle elle se développe et s'épanouit. Mais toute force limitée tôt ou tard s'énerve et s'épuise. Toute fusée, si audacieuse qu'ait été sa montée, s'abîme finalement en une pluie d'étincelles qui retombent. Au mouvement qui se fait succède fatalement, quelque jour, le mouvement qui se défait. Et telle est pour M. Bergson l'origine même de la matière. Elle se déduit tout naturellement de l'esprit. Le mouvement ascensionnel de celui-ci n'a, dit-il, qu'à décroître et à s'invertir pour l'engendrer. Arrêtez la succession, aussitôt naît la simultanéité

et la coexistence. On aurait pu craindre que la matière ne fît échec à l'évolution, tant sa masse est imposante, mais la vérité est qu'elle ne constitue pas une réalité nouvelle, elle ne contient rien de positif et consiste dans une simple négation, ou plutôt dans une limitation de l'esprit, car la matière est encore durée et conscience. Toutefois, cette durée est si diluée, cette conscience si relâchée, que la « qualité s'y scande en quantité », que tout y paraît homogène, que les moments en semblent donnés tous à la fois, comme dans un présent éternel, indépendants et extérieurs les uns aux autres. En se *détendant*, elle *s'étend*, en passant à la limite du temps, elle voisine avec l'espace, sans pourtant l'atteindre jamais : c'est que l'espace, dit M. Bergson, n'est pas une réalité, mais un concept de l'intelligence, une limite idéale, un dénominateur commun qu'elle dépose sous chacune des dégradations particulières de la durée, pour pouvoir les réduire à l'unité et les soumettre au calcul et à la mesure.

Quand une fusée est partie, elle ne s'éteint pas toujours tout d'un coup entièrement. L'Élan vital, converti en matière, continue de même assez longtemps à exploser. Un filet fuse encore et un mouvement de montée se dessine au sein du mouvement général de descente qui accuse la marche inverse de la matérialité. C'est, dit M. Bergson, l'élan de vie qui la traverse et s'efforce de la relever sans réussir d'ailleurs qu'à en retarder la chute. Un compromis finit par s'établir entre ces deux courants de sens contraire et constitue ce que nous appelons l'*organisation de la vie*.

Pour affranchir la matière, l'élan de vie, qui est conscience et liberté, doit l'arracher, dit M. Bergson, à ce rythme de mouvements homogènes qui en fait la nécessité, l'obliger à contracter ses vibrations et à les débiter, pour ainsi dire, par paquets, au lieu de les détailler une à une. Ce résultat, il ne peut l'obtenir qu'en faisant lentement provision d'énergie, pour la dépenser ensuite tout d'un coup « dans des directions variables et imprévues ». « Le même organisme, écrit-il, ne pouvait soutenir avec une égale force les deux rôles à la fois. » Voilà pourquoi les êtres vivants ont pris spontanément une double direction : la *plante* emmagasine, sous forme de carbone, l'énergie solaire, l'*animal* l'absorbe en se nourrissant de la plante directement ou indirectement et l'utilise en actions explosives. La liberté laissée à son activité est corrélative d'un côté au développement de sa conscience, nécessaire à tout choix, et de l'autre à la complication de son système nerveux qui indique le nombre de directions dans lesquelles il peut lancer la force emmagasinée.

Le végétal, trouvant de quoi s'alimenter sur place, reste fixé au sol,

dont il puise les sucs, par une sélection qui annonce déjà un premier degré d'indétermination et par conséquent de conscience. Mais ce n'en est encore pour ainsi dire, que le sommeil et la *torpeur*. Deux grandes routes ont pu seules, dit M. Bergson, être suivies jusqu'au bout : celle qui conduit à l'Insecte et celle qui aboutit à l'Homme. Dans la première, la conscience, attachée à la vie, s'est rétrécie en *instinct*, par la nécessité de s'employer tout entière à l'entretenir et à la défendre, ce qu'elle fait au moyen d'instruments organiques : pinces, suçoirs, tarières, aiguillons, etc. Dans la seconde, elle a pu se distraire quelque peu du soin de sa conservation et se développer, dans la même mesure, en *Intelligence*. C'est qu'en effet, pour lutter avec avantage, il faut des mécanismes moteurs suffisants, que l'animal puisse déclancher à volonté. C'est ce qui n'est pas possible sans un cerveau un peu compliqué et sans une analyse intellectuelle qui décompose et recompose les mouvements. Malgré tout, même sur la ligne des vertébrés où elle a fini par aiguiller uniquement, l'évolution paraît avoir manqué son but : la conscience, au lieu de libérer la matière, s'est partout laissé asservir et écraser par elle. Au point terminus seulement de cette ligne, nous enregistrons un « succès unique, exceptionnel », celui de l'*homme*. Par la supériorité de son cerveau qui lui donne le choix entre une infinité de déclics, par son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner, par la vie sociale, qui emmagasine, conserve et soutient les efforts accomplis, il a brisé sa chaîne et passé à travers les mailles de la nécessité, accusant ainsi, dit M. Bergson, « la différence de nature et non pas seulement de degré qui le sépare du reste de l'animalité ».

L'intelligence a été le moyen de cette suprême conquête. Elle a remplacé les instruments organiques peu nombreux et peu variés par des outils inorganiques dont le nombre, la variété et le perfectionnement sont sans limite. Pratiquement, son acquisition fait notre gloire et notre succès, bien qu'elle nous ait coûté au point de vue spéculatif des pertes fort regrettables : l'intuition surtout, dont nous ne conservons plus, dit M. Bergson, qu'une frange assez réduite. D'où vient l'intelligence ? Peut-on, comme la matière, la déduire aussi de l'évolution ? Oui, répond-il, et « c'est précisément la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses ». La conscience contenue dans l'Élan vital s'est analysée : elle est passée en partie sous forme d'*intuition* dans le courant de vie qui traverse la matière, en partie aussi elle est descendue dans la matière traversée et s'y est muée en *intelligence*. Et comme il arrive à deux êtres qu'une même destinée unit, elles ont fini

par se modeler si bien l'une sur l'autre, qu'elles n'ont plus qu'une même physionomie, des caractères et des habitudes identiques. L'intelligence, liée à la matière, moulée pour ainsi dire sur elle peut la connaître sans erreur essentielle. De là les progrès des sciences mathématiques et physiques. Mais elle ne saurait étendre sa compétence au delà. Fragment de l'évolué, comment pourrait-elle représenter l'ensemble de l'évolution? La partie peut-elle égaler le tout? « Le galet laissé sur la plage ne dessine pas la forme de la vague qui l'apporta. » L'intelligence ne se sent tout à fait chez elle que dans le domaine de la quantité et de l'espace. Tout ce qui est qualité ressortit à l'intuition. Voilà pourquoi la conception d'une mathématique universelle est chimérique. Intelligence et intuition existaient virtuellement unies et confondues dans a supraconscience de l'élan vital, et si la conscience, chez l'homme, a pour ainsi dire étouffé l'intuition au profit de l'intelligence, c'est que l'homme est fait pour l'action, non pour la spéculation. Son rôle consiste, dit M. Bergson, à introduire le plus de liberté possible dans la matière, et non à convertir le réel en lumière pour son esprit. Mais a-t-il vraiment un rôle à remplir? La finalité existe-t-elle? L'évolution repousse assurément le mécanisme, qui pose l'ordre inverse du sien, celui du *tout donné simultanément*, mais elle ne s'accommode pas non plus d'un but assigné. S'il y a quelque part un plan tracé d'avance, que devient l'imprévu? et si tout est prévu, comment parler encore, dit M. Bergson, de liberté, d'invention et de création dans l'Univers? Mécanisme et finalité sont, pour lui, des points de vue de l'action : pour agir, il faut un but, il faut des moyens, donc un plan prémédité. Mais l'Élan vital est liberté et ne crée pas d'après un plan qui lui serait imposé. Aussi, l'harmonie véritable qu'on cherche en avant, dans une aspiration vers ce qui n'est pas encore, ne peut vraiment exister, dit-il, qu'en arrière, dans les tendances communes de l'Élan original. C'est là, et non dans l'unité d'un plan impossible, encore moins dans des rencontres de hasard, qu'on trouvera, selon lui, les raisons des similitudes observées dans les résultats de l'évolution, sur des lignes divergentes et en des points très espacés, comme par exemple la formation d'un œil à rétine à la fois chez l'homme et chez un mollusque aussi « inférieur que le peigne, fait à tel point significatif, qu'il suffirait à lui seul à réfuter le mécanisme biologique. L'homme n'est donc pas en lui-même, conclut M. Bergson, le but de l'évolution, mais on peut l'en dire pourtant le terme, « dans ce sens tout spécial », que l'évolution, étant par essence liberté et création, tendait à libérer la conscience et la matière, et n'y est parvenue qu'en l'homme seul,

qui se trouve « continuer ainsi indéfiniment le mouvement vital ».

Telle est, d'après M. Bergson, la genèse et la loi de notre monde. Il en existe d'autres, en nombre indéfini : chaque jour de nouveaux arrivent à l'existence. La vie est suspendue sans doute, dit-il, sous une forme ou sous une autre, à chacun de ceux où un mouvement de descente, indice de la matière, se trouve contrarié, comme dans celui ci, par un mouvement inverse de montée qui décèle l'esprit, et cela, probablement depuis l'état fluide de nébuleuse, jusqu'à celui de refroidissement complet et de dégradation absolue de l'énergie, marque certaine d'une mort définitive. C'est du moins ce que suggère l'analogie. « Ces mondes jaillissent d'un Centre, comme autant de fusées d'un immense bouquet. » Quel est ce bouquet et ce Centre? Dieu, finit par répondre M. Bergson, Dieu qu'il faut se représenter non comme une chose toute faite qui créerait des choses toutes faites aussi, mais comme une continuité de jaillissement, comme une action qui se fait et qui « grossit au fur et à mesure de son progrès (1). »

Que M. Bergson ait habilement relevé les inconséquences grossières en effet de la méthode de Spencer et des autres tenants de l'évolution, c'est ce qu'il est juste de reconnaître. Sa critique fine et acérée a pénétré au cœur même du mécanisme et l'a définitivement usé. Mais la théorie qu'il leur oppose ne résiste pas davantage à l'examen. Sans doute, elle s'ajuste de tous points; seule même peut-être peut-elle s'ajuster à une évolution intégrale. Est-ce bien là un titre suffisant ou même une présomption en sa faveur? Tout ne saurait évoluer, dit avec raison Aristote. Pour qu'un changement ait lieu, il faut que quelque chose ne change pas, sans quoi, ce n'est plus du changement qu'on aurait, mais une annihilation complète du présent et une création totale de l'avenir. Oui, répond M. Bergson, c'est la contradiction qu'on réaliserait en effet dans le système d'Aristote et dans l'intellectualisme en général. Mais placez-vous à mon point de vue : considérez le phénomène psychologique comme l'unique réalité, et vous conviendrez avec moi que seul il jouit de cette singulière propriété d'unir, sous forme de mémoire, la conservation du passé et du présent à la création de l'avenir. Ainsi rien ne finit ni ne commence absolument, tout continue et se développe d'une manière normale et on ne peut plus naturelle. C'est là que nous attendions enfin M. Bergson. Sa métaphysique peut faire illusion par sa hardiesse et sa nouveauté même à des lecteurs non avertis. Disons, si l'on veut, qu'elle offre l'aspect d'une construction élégante, ingénieuse et séduisante. Une chose lui man-

(1) *Évolution créatrice*, p. 270.

que : la solidité. Tout y est, pour ainsi dire, jeté en l'air, sans appui. Ce sont partout des actions que personne ne fait, des changements qu'aucun être ne subit. Mais les phénomènes n'ont pas d'existence propre, indépendamment des causes qui les produisent et des substances qui les soutiennent. Serait-ce par hasard que leur plus grande complexité les soustrairait à cette loi nécessaire et universelle ? On invoque la mémoire pour justifier leur privilège unique. Mais qui ne voit que la mémoire ne s'explique elle-même que par l'existence préalable d'un sujet permanent, qui demeure un et identique sous ses divers changements de surface? Le bergsonisme ressemble donc à ces châteaux de fées qu'on voit, à l'aide de lanternes magiques, se profiler et se balancer dans le ciel bleu. Il en a la consistance et la réalité. Supposons encore, cependant, qu'il puisse exister ainsi et tenir seul dans le vide. Que deviendra, avec son universel mobilisme, la personnalité de Dieu et l'unité substantielle de l'âme humaine ? N'est-il pas manifeste que ces vocables ne répondent plus à rien et qu'on ne peut continuer à s'en servir que par un étrange abus de langage ? De cet abus, M. Bergson est coutumier. Il parle encore d'un Dieu « distinct de l'Univers (1) », d'un dualisme véritable de l'esprit et de la matière, d'une difference de nature entre l'instinct et l'intelligence, entre la bête et l'homme. Il envisage même quelque part, la possibilité d'une immortalité personnelle. Or, de ses explications il ressort avec une entière clarté que tout se confond dans une existence phénoménale d'ordre psychologique. « Dieu est une action qui se fait... qui grossit au fur et à mesure de son progrès. » — « Son devenir, ajoute M. Leroy, est notre progrès même (2) ».

Comment donc se distinguerait-il de son progrès que nous sommes? La matière n'a pas de réalité propre, il nous a expliqué qu'elle est une négation, qu'elle consiste dans un pur relâchement de l'esprit. Qui pourra comprendre qu'elle forme maintenant avec lui une dualité irréductible ? L'intelligence et l'instinct ne faisaient qu'un primitivement, dans la conscience de l'Élan vital. Ce sont deux formes qu'a prises cette conscience même en traversant la matière. D'où pourrait bien venir leur radicale opposition ? L'homme descend des vertébrés par son âme aussi bien que par son corps, car M. Bergson nous dit expressément que les âmes humaines sont les ruisselets en lesquels s'est divisé le large fleuve de la vie commune. En quoi consiste donc la séparation tranchée qu'il établit finalement entre

(1) *Première lettre au P. de Tonquédec.*
(2) *Revue de Métaphysique et Morale*, juillet 1907, pag 509.

l'humanité et le reste du règne animal ? Il faut l'entendre là-dessus, il en vaut vraiment la peine : « Le cerveau de l'homme diffère, dit-il, des autres cerveaux, en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter est indéfini. Or, du limité à l'illimité, il y a, conclut-il, toute la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré, mais de nature. » Qui pourra donc prendre au sérieux un semblable argument ? Quant à l'immortalité personnelle, où trouver de quoi la garantir ? Ne suppose-t-elle pas nécessairement une unité et une identité dans l'intelligence et la liberté, que le bergsonisme s'est justement attaché à détruire ?

Concluons : Le monisme psychique phénoméniste et panthéiste de M. Bergson, contradictoire en lui-même, aboutit pratiquement aux conséquences les plus funestes. Il s'oppose, quoi qu'en dise son auteur, à la souveraine transcendance de Dieu, dont il fait, nous l'avons vu, un des termes extrêmes de la série des durées concrètes ou existences véritables. En sorte que Dieu se trouve former un des anneaux de cette chaîne des réalités et ne saurait nullement s'en séparer. Il ne paraît même pas pouvoir être conçu sans elle, car on le définit « une nécessité de création ». Ce système va jusqu'à nier Dieu en tant qu'être substant, puisqu'il réduit tout à des phénomènes. Il méconnaît ses attributs essentiels : l'Immutabilité, puisque, pour M. Bergson, être c'est changer ; l'Absolue Perfection, puisque tout se développe et progresse indéfiniment ; l'Omniscience, car, selon lui, le progrès des êtres est imprévisible ; par le fait même, la Providence. Il bat en brèche également l'existence individuelle et substantielle de l'âme humaine. En effet, il ne reconnaît plus de substances, et tous les phénomènes se fondent l'un dans l'autre, comme les flots dans les flots, sans qu'on puisse jamais dire où l'un finit et où l'autre commence. Il dénature le libre arbitre qu'il sépare de l'intelligence et qui devient par suite, malgré ses dires, une sorte de spontanéité sans lumière. Or, ce sont là les conditions indispensables de la responsabilité et de l'immortalité personnelle. Il jette l'homme ici-bas dans le scepticisme le plus complet, en lui ôtant l'intelligence, comme moyen d'arriver au vrai et de connaître d'une manière certaine ces grandes vérités primordiales qui sont la base inébranlable non seulement du dogme catholique, mais aussi du simple spiritualisme rationnel. Il rend impossible, au sens chrétien, la Révélation divine, l'inspiration et le miracle, qui, ne pouvant plus s'adresser à l'intelligence et trouver en elle un contrôle et un sûr critère, se réduiront nécessairement à des impressions subjectives, à des incursions du subconscient dans la conscience, enfin à des sentiments obscurs, de valeur douteuse et

sans titres objectifs d'aucune sorte. Il ruine le dogme qu'il dépouille d'abord de sa signification spéculative, puisque la raison n'a pas de portée théorique, et qu'il livre ensuite au caprice des changements que l'évolution lui impose de gré ou de force. De telle sorte que la vérité objective, jamais achevée, toujours en voie de se faire, purement *symbolique,* parce qu'exprimée en termes d'action, relative par conséquent, pourra devenir n'importe quoi, même le contraire de ce qu'elle était d'abord.

En condamnant les trois volumes de M. Bergson, qui visent un même but : *ruiner l'intelligence,* seul instrument véritable d'objectivité, *détruire par là même l'être et la vérité,* et qui aboutissent à un résultat identique, malgré les intentions de l'auteur, que personne ne met en doute : *saper les bases de la raison et de la Foi,* l'Église n'a fait que remplir un des devoirs essentiels de sa charge : mettre en garde les fidèles contre un suprême péril doctrinal, défendre son enseignement divin et ses droits imprescriptibles, en sauvegardant du même coup ceux de l'humanité et de la civilisation.

(*A suivre.*)

M. CANCE,
Professeur au Grand Séminaire d'Agen.

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

A la Séance solennelle de rentrée qui a eu lieu le 4 décembre 1918, M. Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie, a lu un Rapport sur les Facultés canoniques, dont nous donnons un extrait.

La Faculté de Philosophie a le bonheur de voir s'accroître chaque année le nombre de ses étudiants. Elle en a compté 112, ainsi répartis : 25 séminaristes, 47 candidats aux grades et 40 immatriculés. Malheureusement, le départ de la classe 1919, joint aux Gothas et aux pièces à longue portée, a beaucoup réduit leur nombre. Les succès de ceux qui ont pu terminer leurs études ont été brillants : sur 14 candidats aux grades canoniques, 13 ont été reçus ; et sur 8 candidats aux grades de Sorbonne, 7 ont été reçus. M. Karam, qui se présentait pour le diplôme d'études supérieures de philosophie, a été reçu le premier de la série. C'est à lui, Éminence, que vous disiez un jour, pour la fête de saint Thomas, qu'Aristote, vaincu par Descartes à Charleroi, venait de remporter, grâce à la vigoureuse contre-attaque de son disciple, la victoire de la Marne. Une étudiante, Mlle Herpin, a été reçue, au certificat d'aptitude à l'enseignement des lettres dans les lycées et collèges, première de la série pour la philosophie. On voit que l'enseignement de la philosophie scolastique, tel qu'il est donné dans notre Faculté, ne nuit pas au succès des examens de l'État ; nos élèves témoignent d'ailleurs eux-mêmes que cet enseignement leur assure, à ce point de vue utilitaire, une supériorité sur les autres candidats.

N'est-ce pas un heureux présage de l'avenir de notre jeune Faculté que l'élection de son professeur de philosophie morale, le R. P. Sertillanges, à l'Académie des Sciences morales et politiques, et dans la section de philosophie? Théodule Ribot, dont notre cher collègue va occuper le fauteuil, fut l'occasion d'une transformation de chaire qui

fit scandale ; on supprimait au profit de la psychologie expérimentale la vieille chaire de droit naturel du Collège de France. Cette chaire supprimée prend aujourd'hui sa revanche, puisqu'elle a survécu dans la chaire de morale de l'Institut Catholique et que c'est précisément son titulaire qui remplace, à l'Académie, celui qui fut la cause de son infortune. L'enseignement du R. P. Sertillanges, ses remarquables travaux philosophiques, au premier rang desquels il convient de placer les trois volumes sur la philosophie de saint Thomas, ses conférences, qui en font un des maîtres les plus éloquents de la chaire sacrée, recevront de l'honneur qui rejaillit sur sa personne un surcroît de crédit et d'apostolat.

En première année, M. Sertillanges a exposé son cours de morale et expliqué le texte du « *de Ultimo fine* » de saint Thomas. Son cours de deuxième et troisième année a roulé sur le *travail*. Moralité du travail, classification des divers travaux et étude de leurs effets respectifs en matière morale et sociale, organisation du travail et des travailleurs, questions syndicales, questions de salaire, repos hebdomadaire, travail de nuit, travail des femmes et des enfants : telles sont les principales questions envisagées. Les doctrines catholiques sociales ont été comparées sur ces divers points aux doctrines socialistes et individualistes. M. Sertillanges a publié : *La Vie héroïque*. Nouvelle série : *Leurs raisons de croire*. Il a sous presse : *Paroles de guerre et d'après-guerre*. Enfin, il a continué à la *Revue des Jeunes* sa direction et sa collaboration.

M. Peillaube a exposé la première moitié de son Cours de Psychologie, qui comprend la vie consciente en général et la vie sensitive. La tâche du psychologue est aujourd'hui très difficile. Deux méthodes s'offrent à lui : enseigner la psychologie expérimentale, ou bien la métaphysique de l'âme d'après les cadres du *de Anima* Ces deux méthodes sont relativement faciles à suivre ; mais dans un cas, on enseigne une psychologie sans âme, et dans l'autre une métaphysique de l'âme qui n'a pas encore été organisée en discipline psychologique. M. Peillaube a choisi une méthode intermédiaire, qui est d'établir sur une large base expérimentale les doctrines de l'École. Mais quel programme adopter? Le plan d'une Psychologie métaphysique fondée sur la Psychologie expérimentale est encore à trouver. Le professeur a cru devoir tenir compte des travaux contemporains, qui ont mis en vive lumière l'originalité de la vie psychologique. Au Congrès international de Psychologie tenu à Rome, en 1904, les psychologues réunis du monde entier furent unanimes à applaudir le Secrétaire général, lorsqu'il déclara qu'on ne pouvait plus étudier, comme

autrefois, la vie psychologique uniquement en fonction du cerveau, que cette vie avait son caractère à elle, ses lois propres, sa physionomie propre, et qu'elle méritait d'être étudiée en elle-même et pour elle-même. D'où, au seuil même de la psychologie, les chapitres sur la conscience et la personnalité, sur les lois de l'esprit et de la matière, sur les rapports de l'âme et du corps, sur la nature de la connaissance et de l'appétit. Vient ensuite l'étude de la vie sensitive. Grâce à cette méthode, l'élève voit la métaphysique thomiste sortir du sein même de la psychologie expérimentale et constituer l'atmosphère métaphysique naturelle de cette science.

M. Peillaube a écrit une Préface pour l'opuscule de *Miles Christi : Introduction de la Scolastique dans l'enseignement secondaire*. Cette brochure se présente au public sous le haut patronage de S. Ém. le Cardinal-Archevêque de Rouen et de Mgr de la Porte, qui ont envoyé à l'auteur des lettres d'approbation ; celle du Cardinal Dubois est un manifeste. Le but poursuivi est d'abord de montrer qu'il y a danger à enseigner dans nos Institutions catholiques deux philosophies antagonistes, puis de prouver par des expériences concluantes qu'avec la philosophie scolastique on prépare, tout aussi bien qu'avec l'*autre*, au baccalauréat ; on a enfin l'avantage de donner une formation solidement spiritualiste et chrétienne.

M. le chanoine Noël, professeur à l'Université de Louvain, a étudié l'*évolution du problème de la connaissance au* XIXe *siècle*. Cette évolution forme une histoire complète. A l'entrée du siècle, Kant a réuni les éléments du problème en une formule, dont l'influence a dominé et la série des systèmes classiques d'Allemagne et la philosophie universitaire française. La doctrine kantienne se fusionne ensuite avec le positivisme, et sert de cadre aux premières réactions contre les excès de l'esprit scientifique. Cependant, au début du XXe siècle, les questions posées par Kant semblent épuisées, et les doctrines anglo-latines du pragmatisme et du néo-réalisme paraissent offrir des idées neuves, dont l'éclosion coïncide avec le déclin de la pensée allemande.

M. Noël a publié de nombreux articles dans un journal du front belge. En outre, il a réuni, sous le titre « *Le Christianisme dans la vie moderne* », quelques-unes des pages les plus intéressantes qui s'offrent au lecteur dans les œuvres d'avant-guerre de son illustre maître, le Cardinal Mercier. Il y a joint une préface, où il esquisse la physionomie de l'archevêque de Malines et où il résume les lignes générales de ses écrits philosophiques et religieux.

La Belgique délivrée, M. Noël nous quittera pour remonter dans

sa chaire de l'Institut philosophique de Louvain. Nous lui exprimons nos plus vifs regrets ; et ce ne sera pas seulement son enseignement si vivant et si personnel, très apprécié de nos élèves, qui nous manquera : ce sera aussi le charme de ses relations au sein de cette véritable amitié qu'est la Faculté de Philosophie.

Notre Faculté a jugé utile d'instituer un cours d'*Introduction à la Philosophie* pour les étudiants de première année, et de leur donner, dès le début, des notions élémentaires d'Ontologie. Les principales idées métaphysiques sont partout dans la doctrine de l'École ; elles en forment comme l'ossature. N'en pas connaître, au moins sommairement, le contenu, c'est manquer de ce qui est indispensable pour suivre la discussion d'un problème quelconque, en psychologie, en cosmologie, en logique, en morale. M. Blanche, chargé de ce cours d'Introduction, traite tout d'abord de la nature et de la méthode de la métaphysique par comparaison avec les sciences et les autres parties de la philosophie. Par le retour aux faits très simples, dont les idées métaphysiques sont issues, en reconstituer la genèse et ouvrir aux esprits leur véritable sens, montrer en chaque occasion que si l'ontologie a le même point de départ que les autres sciences, c'est-à-dire l'expérience sensible, son point d'arrivée diffère ; qu'elle a sa manière propre d'envisager les choses, ses règles particulières pour juger de la certitude de ses conclusions ; éveiller, affiner par là chez nos jeunes étudiants le sens métaphysique, telle est la manière dont M. Blanche a conçu son enseignement. En deuxième et troisième année, dans son cours d'ontologie, il s'est arrêté plus spécialement à la question de la Vérité ; il a mis en vive lumière la rigueur et la pénétration métaphysique de la philosophie thomiste en regard des essais infructueux de l'idéalisme et du pragmatisme. Dans son cours de Théodicée, il a fait une large part à l'étude de l'idée de Dieu, d'après les données des sciences historiques et ethnologiques. Il importe, en effet, d'établir que cette idée ne se laisse pas dissoudre, que la Théodicée a vraiment un objet propre qui ne saurait se ramener à celui de la psychologie des peuples, de la sociologie ou de l'ethnologie.

Si abstraite que soit la métaphysique, elle n'est point privée de tout contact avec l'expérience et avec le mouvement du monde : M. Blanche a donné chaque mois à la *Revue des Jeunes* des analyses d'articles et un aperçu des principaux périodiques.

M Voisine a étudié la logique formelle ; il a traité aussi de la constitution métaphysique des corps et des problèmes relatifs à la quantité. La nature des sujets abordés au cours de Cosmologie posait

une importante question de méthode. Sous prétexte que la philosophie exerce l'hégémonie du savoir et que les sciences en reçoivent leurs principes et leurs procédés essentiels, faut-il s'abstenir d'écouter les savants, interroger à peu près exclusivement l'expérience commune et garder, sans y changer un iota, la construction d'ailleurs fortement charpentée de la physique d'Aristote? — Ou, par une défiance toute moderne à l'endroit de la métaphysique, réduira-t-on la cosmologie à une simple critique de la connaissance scientifique? Le professeur a cru que la saine tradition philosophique passait entre ces deux positions extrêmes. La science précise et développe l'expérience commune; la philosophie, sous peine de perdre le contact avec le réel, ne peut s'en désintéresser. L'essence de la philosophie est d'achever, sur un plan supérieur, l'explication que la science prépare au niveau du phénomène. Aristote, l'homme le mieux informé des sciences de son temps, semble bien l'avoir compris de la sorte. Sans doute, l'idéal du philosophe dépasse une systématisation telle quelle des connaissances humaines; il a son objet propre, qui est métaphysique. A ce titre, philosophie et science se distinguent nettement. Mais elles ne s'opposent pas, elles se complètent; leur harmonie doit répondre à l'unité de l'être, qu'elles s'efforcent de comprendre. Beaucoup de bons esprits estiment que le grand avenir de la philosophie traditionnelle est dans un accord de plus en plus intime avec les sciences, plutôt que dans un dangereux compromis avec le positivisme ou l'idéalisme.

M. Simeterre a exposé la première partie de son cours d'Histoire de la philosophie grecque et d'histoire de la philosophie médiévale. Il a coutume de traiter, chaque année, une question spéciale qui reste encadrée dans le développement même du cours. En philosophie grecque, ce fut, l'an passé, l'évolution de la morale de Platon, du *Petit Hippias*, qui n'est qu'un jeu d'école, jusqu'au *Gorgias*, qui dépasse le rationalisme de Socrate pour retrouver le mysticisme de Pythagore, et jusqu'au Ménon, où se marque l'affranchissement complet et définitif de la pensée de Platon. En philosophie médiévale, ce fut de relever minutieusement les premiers problèmes qui se posent pour les chrétiens et d'étudier la lutte qui en résulte, au IIe et IIIe siècle, entre le parti des philosophes extrêmes, les Gnostiques, et celui des Anti-Philosophes, dont le représentant le plus radical est Tertullien. La méthode de M. Simeterre consiste à donner ainsi dans son enseignement général une part d'enseignement spécial et pratique, où s'expriment dans un exemple approprié les règles de la méthode historique. Le sens de ses cours est de montrer comment,

des premiers Grecs à Aristote et des premiers chrétiens à saint Thomas, l'humanité est bien, malgré d'inévitables crises de croissance, « l'homme qui apprend toujours ». Aristote et saint Thomas sont des termes, des achèvements.

Le sujet du cours de M. Maritain était Leibniz ; auparavant, il a parlé aussi de Malebranche, de Spinoza et, en général, du développement du cartésianisme au XVIIe siècle. Sa méthode consiste à rapprocher toujours les systèmes adverses de la doctrine thomiste, moins pour comparer des conclusions que pour montrer comment l'oubli ou la négation de tel ou tel principe de saint Thomas entraîne logiquement et nécessairement les grandes erreurs de la philosophie moderne. Cette année, à propos du principe spinoziste : « toute vraie cause est immanente à son effet », et du principe leibnizien : « *prædicatum inest subjecto* », il a insisté d'une part sur la « vérité fondamentale » de la philosophie de saint Thomas : distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, d'autre part sur la théorie thomiste du jugement. Par cette méthode, les principes de saint Thomas prennent un relief que la simple exposition dogmatique donne difficilement, on arrive ainsi à mettre dans un jour plus intelligible les théories modernes elles-mêmes.

M. Maritain a encore expliqué le *Discours de Métaphysique* de Leibniz, et, au moins pour les passages les plus importants, essayé de formuler et de discuter sous forme syllogistique les arguments du philosophe, ce qui a donné des résultats assez intéressants. M. Maritain a publié, en le faisant précéder d'une belle et pieuse préface, le *Mystère de l'Église*, du R. P. Humbert Clérissac, de l'Ordre de Saint-Dominique, qui est moins un traité qu'un ensemble de pensées et de fragments.

Aux efforts des professeurs, les élèves ont répondu par beaucoup de travail et par un grand attachement à leur Faculté, une sorte d'esprit de corps. Au moment le plus dangereux du bombardement de Paris, lorsqu'un certain nombre de jeunes filles durent se résoudre, sur la volonté expresse des parents, à s'éloigner de l'Institut catholique, l'Association des Étudiantes se mit à dactylographier nos cours pour les envoyer aux absentes. Comment s'étonner que cette Association, qui jouit d'une vie intense, s'accroisse si rapidement, quand elle donne de tels exemples de solidarité et de charité ?

Disons un mot, en terminant, du concours de philosophie entre les collèges qui sont de notre ressort universitaire. Le sujet était le suivant : « De la formation des idées abstraites. » Question de toute

première importance, dont la solution marque la ligne de démarcation entre les sens et l'intelligence, entre l'animal et l'homme. Les copies peuvent se répartir en deux catégories. La première est surtout caractérisée par ce fait que, parmi les théories apportées, la seule théorie qui résolve le problème, la théorie scolastique, ne figure pas ; on y confond abstraction et dissociation, on ne dépasse pas logiquement le point de vue sensualiste, celui que Ribot définissait par cette formule paradoxale : « Pour ne pas nous payer de mots, l'abstrait c'est le concret. » Les dissertations de la seconde catégorie font à la théorie thomiste la part qui lui revient ; elles présentent plus d'ordre et de précision, l'élève a l'air de comprendre ce qu'il dit. L'idée abstraite est bien définie et se distingue nettement de l'image. Ces copies représentent un louable effort, que la Faculté de Philosophie est heureuse d'encourager. Nous avons l'incomparable avantage de posséder une philosophie chrétienne ; notre devoir à tous n'est-il pas de la faire pénétrer dans l'enseignement secondaire comme dans l'enseignement supérieur ? Et de même qu'avec la philosophie scolastique nous pouvons préparer avec succès à la licence de Sorbonne, de même, avec cette philosophie, les professeurs de nos collèges, petits séminaires et institutions de jeunes filles peuvent fort bien préparer au baccalauréat. C'est d'ailleurs ce que font déjà un certain nombre de ces maîtres soucieux de répondre aux pressantes sollicitations du Saint-Siège.

Éminences et Messeigneurs,

Une des joies de la victoire — et non la moindre — est pour nous de penser que la philosophie allemande, qui a régné si longtemps sur nos âmes de vaincus, n'aura plus d'influence sur nos âmes de victorieux. L'Université, qui a tant de responsabilité dans le triomphe chez nous de la pensée germanique, a déjà fait son *mea culpâ* dans la personne de plusieurs de ses professeurs. Elle va sans doute se renfermer de plus en plus dans l'histoire de la philosophie. D'aucuns prétendent qu'elle s'orientera vers la philosophie anglaise. Malgré notre profonde sympathie pour nos alliés, anglais et américains, une philosophie à base d'empirisme et de pragmatisme ne nous paraît pas moins dangereuse que l'idéalisme transcendantal ou panthéistique. Rudolf Eucken a dit qu'il existe une antinomie foncière entre Thomas d'Aquin et Kant : à savoir, la lutte de deux mondes, du catholicisme et du protestantisme. Je crois bien que la même antinomie existe entre Thomas d'Aquin et Hume. Les vieux sentiers de la

philosophie anglaise ne conduisent pas dans la direction de l'Église romaine.

Nous, catholiques, nous n'avons pas à changer notre orientation. La doctrine que nous enseignions avant la guerre, nous l'enseignerons au lendemain de la victoire. C'est d'ailleurs sur elle, comme sur une base inébranlable, que repose l'ordre moral et social. Espérons seulement que, grâce à la haute clairvoyance et à la fermeté de NN. SS. les Évêques, la philosophie chrétienne brillera comme une lumière fixe sur le chandelier de l'enseignement catholique, et qu'elle sera dans le monde au rang qui lui convient, à la tête du mouvement des intelligences, se montrant féconde, vigoureuse et conquérante, donnant le jour à une littérature philosophique, ayant à son service des publications très fortes et des ouvrages composés de première main : excellent et peut-être unique moyen de nous rendre moins tributaires des livres et des revues de nos adversaires, et de faire cesser cette vénération académique dont nous entourons, même quand nous les combattons, la science et la philosophie officielles.

Mais pour assurer ces résultats, naturellement à longue échéance, nous avons besoin d'un foyer de haute science péripatéticienne et un Institut de recherches originales. La grande synthèse intellectuelle, qui faisait autrefois la force de la pensée chrétienne, ne pourra se réaliser de nouveau que si la doctrine scolastique s'incorpore par le dedans, par une véritable assimilation, les résultats acquis dans le domaine des sciences. Toutefois nous ne devons pas oublier que, si les sciences sont un instrument indispensable pour le progrès de la philosophie, elles ne sont qu'un instrument, et qu'il convient avant tout, dans un Institut philosophique, de travailler à restaurer les études métaphysiques, à montrer l'union vivante de la philosophie et de la théologie, à scruter et à développer les parties les plus fécondes de la doctrine d'Aristote et de saint Thomas.

L'enseignement scolastique sera ainsi assuré d'acquérir rapidement une influence considérable, car la pensée catholique n'a qu'à être elle-même pour rayonner et pour vaincre.

RECENSION DES LIVRES

Sous cette rubrique nous ne donnerons désormais que des notices bibliographiques abrégées, pour tenir nos lecteurs au courant de tous les ouvrages de philosophie qui nous parviennent, et leur en indiquer sommairement le contenu. Ces notices n'empêcheront pas, quand il y aura lieu, de revenir sur certains ouvrages et de leur consacrer une étude critique plus étendue.

Jacques Chevalier : *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'*Axiochos *sur la mort et l'immortalité de l'âme.* Un vol. in-8° de 142 pages. — *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs.* Un vol. in-8° de 302 pages. — Dans la *Collection historique des grands philosophes,* Paris, Alcan, 1915.

Ce sont deux thèses de doctorat. Dans la première, M. Chevalier a pris une peine très méritoire pour rechercher — sans les trouver — l'auteur et la date d'un petit dialogue faussement attribué à Platon. Ce petit dialogue, sans nulle valeur, présente cependant aux yeux de M. Chevalier un grand intérêt. Par lui, on voit que l'antiquité à son déclin, préoccupée du problème de l'immortalité de l'âme, n'était pas arrivée à établir sur de solides fondements l'espoir d'une autre vie, et que ce n'était point d'elle qu'il fallait attendre « la croyance rénovatrice qui devait prolonger les perspectives de l'humanité en lui ouvrant l'infini ».

Dans le second ouvrage, M. Chevalier s'efforce de nous révéler la doctrine du *nécessaire*, qui pourtant « est au cœur de la philosophie d'Aristote ». Et pour nous en faire comprendre le sens et la portée, il croit devoir en chercher les « racines » dans l'ensemble du système aristotélicien et en étudier les origines chez les prédécesseurs du Stagirite et en particulier chez Platon. Ces études génétiques de la pensée d'un auteur sont assez à la mode, mais servent-elles beaucoup l'avancement de la philosophie? En tous cas, elles sont toujours grosses du péril prochain de solliciter la pensée de l'auteur dans le sens du travail génétique que le critique lui prête et qui est bien plutôt le sien propre. Nous n'oserions pas affirmer que M. Chevalier a échappé à ce péril. Il nous semble, en particulier, que la distinc-

tion de l'être réel et de l'être de raison est autrement nette chez Aristote que chez M. Chevalier.

F. Sartiaux : *Morale kantienne et morale humaine.* Un vol. in-8°, Paris, Hachette.

Encore un ouvrage « génétique ». Quelle part de responsabilité la philosophie et particulièrement la morale de Kant a-t-elle dans la mentalité germanique actuelle? C'est ce que M. Sartiaux cherche à préciser en présentant au public un exposé vraiment copieux de la morale théorique et pratique du philosophe de Kœnigsberg. Il la considère d'abord en elle-même, comme un fait dont il faut expliquer la genèse, puis il s'efforce de définir la position qu'elle occupe dans l'histoire et ses rapports et affinités avec la mentalité prussienne. De ce point de vue génétique et historique il apparaît à M. Sartiaux que les premiers principes de Kant sont « le produit d'une confusion entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel... confusion qui a jeté la philosophie morale postérieure dans d'inextricables difficultés ». Dans un chapitre final intitulé : *Kant et la mentalité prussienne,* il conclut que, si Kant n'est pas directement responsable de l'expression que les idées allemandes ont prise de nos jours, les tendances qui les ont provoquées étaient en germe et même pour la plupart développées dans son tempérament et dans son système et qu'il a préparé le terrain où ces idées se sont épanouies.

Marin Stefanescu : *Le dualisme logique.* Un vol. in-8° de 197 pages. — *Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant.* Un vol. in-8°, Paris, Alcan.

Ce que M. Stefanescu appelle le *dualisme logique*, — terme impropre, — c'est tout simplement la part respective qui revient aux sens et à la raison dans l'élaboration de la connaissance humaine. Le thème n'est pas nouveau, la partition qu'en a tirée l'auteur dans sa première thèse ne l'est pas davantage. Voici ce que nous y avons trouvé de plus clair au milieu d'un lyrisme cartésiano-kantiste de difficile lecture : « Ainsi notre logique ne saurait être ni celle des intellectualistes, qui étudie les manifestations d'un soi-disant intelligible enfermé en lui-même et par suite aussi éloigné que possible de tout rapport avec le sensible ; ni celle des anti-intellectualistes, qui étudie un prétendu intelligible engendré par le sensible ; mais elle sera cette logique vraiment humaine qui consiste dans l'étude de la lutte de l'intelligible avec le sensible et dont le but est de nous apprendre comment la véritable science surgit du triomphe de l'intelligible sur le sen-

sible. Et de la sorte, elle n'aura plus à se préoccuper de ce prétendu problème métaphysique de l'essence de l'objet, c'est-à-dire de l'essence du monde, qu'intellectualistes et anti-intellectualistes érigent en juge de sa légitimité et de sa valeur. Mais elle partira de ce postulatum métaphysique avec lequel nous venons au monde, postulatum qui consiste dans cette lutte même entre l'intelligible et le sensible d'où sort soit l'erreur, soit la vérité ; et elle aura ainsi à suivre uniquement la réalisation progressive de la science ou la marche triomphante de l'intelligible sur le sensible. »

Ce n'est pas aveuglant de lumière. Puisque M. Stefanescu supprime « l'essence de l'objet », quel peut bien être l'objet de la lutte triomphante du sensible et de l'intelligible ?

L. Dugas : *L'Amitié antique*, 1re édition. Un vol. in-8°, Alcan.

M. Dugas circonscrit son sujet en écartant tout ce qui concerne l'amour. L'amitié, définie par Héraclite l'union des contraires et par Empédocle, l'union des semblables, par Aristote ὁμόνοια et ὁμοδοξία par les Stoïciens, occupe une grande place dans la civilisation grecque, essentiellement masculine. Elle fleurit dans les écoles philosophiques, où elle naît de la fréquentation habituelle du maître et des disciples, et dont elle devient une condition d'existence. C'est pourquoi les philosophes en ont parlé avec éloges et en ont formulé des théories psychologiques et morales. Surtout Plutarque, Cicéron, Sénèque, en ont tracé une casuistique qui est, tantôt l'application des principes aux humbles questions de détail que la vie pose, tantôt « la revanche du bon sens sur les thèses systématiques » et de la conscience individuelle faisant acte d'initiative, de spontanéité, de décision.

Le fait que cette maxime « fais du bien à tes amis, du mal à tes ennemis », bien que rejetée par Socrate et Platon, est au fond de la pensée grecque, nous montre que les anciens ne s'élèvent point à la notion d'une justice universelle et ignorent la charité. Entre leur idéal, d'ailleurs, et la réalité des mœurs, apparaît un écart noté pour la première fois par Aristote.

Dans l'antiquité, ce sentiment fut l'équivalent presque unique de toutes les passions qui sollicitent l'âme moderne ; à peu près disparu socialement, il n'est pas mort tout entier et a gardé moralement tout son prix.

Sachons gré à M. Dugas de nous avoir finement analysé « quelques-unes des plus belles pages que, dans l'ordre moral, l'antiquité nous ait laissées » et par là donné un des plus remarquables aspects

de l'âme antique, sans dissimuler le caractère incomplet, grossièrement utilitaire et presque toujours borné de son idéal.

Georges Deherme : *Le pouvoir social des femmes.* Un vol. in-16, Perrin.

L'auteur de ce volume dénonce le féminisme « transposition, chez la femme désemparée, de toutes les erreurs, individualisme, matérialisme et jacobinisme », comme une maladie sociale qui demande à être soignée plutôt que discutée.

Le diagnostic est uniquement porté à la lumière du positivisme, dont fait nette profession le premier chapitre intitulé : *ce qui unifie.* Ce qui unifie, ce ne sont point les essais de langue internationale, condamnés à la faillite tant que l'humanité manquera d'unité morale, ni le pacifisme qui se flatte d'équilibrer l'ordre universel en se passant d'un gouvernement spirituel indépendant. Seule la religion, « condition fondamentale de la santé physique, morale et sociale », est capable de réaliser l'accord des hommes avec eux-mêmes, entre eux et avec le monde. Et M. Deherme tend la main au catholicisme dans le but de reconstituer avec lui la société française. C'est dire qu'il réprouve toutes ces « déviations du positivisme » : matérialisme, anticléricalisme, scientisme à prétendue compétence universelle, métaphysique universitaire à laquelle il oppose les principes de Comte.

De cette régénération qu'il espère de l'alliance du positivisme avec le catholicisme, le principal ouvrier sera la femme, à condition que le progrès soit pour elle le développement et non le renversement de l'ordre. Et nous voici dans le vif du sujet par une vigoureuse critique de la lucrative « tyrannie du couturier », de l'éducation au hasard sans principes ni but, de la diplômanie de « cervelines » qui deviennent ces prodiges d'égotisme logiquement préparés par le travail de destruction révolutionnaire du XVIIIe siècle, car « les droits de l'homme devaient nous amener à ceux de la femme ». Suivent de fortes observations, étayées de chiffres et de documents, sur les conséquences économiques du féminisme et la responsabilité familiale. En somme, « la puissance sociale de la femme est dans l'affection et le dévouement » : c'est donc du foyer dont elle doit rester l'ange qu'elle agira sur l'homme et la société.

Toutes réserves faites sur bien des articles du *Credo* positiviste de l'auteur, trop exclusivement inspiré d'Auguste Comte, et sur certains points qui devraient être complétés pour tenir les promesses du titre, on trouvera dans cet ouvrage bien des vérités utiles relevées par un robuste langage.

NÉCROLOGIE

Louis LIARD (1846-1917).

M. Louis Liard était né à Falaise en 1846. Entré à l'École Normale en 1866, il fut reçu licencié en philosophie en 1869 et docteur en 1873. Il était en outre licencié ès-sciences naturelles. Il enseigna la philosophie à Mont-de-Marsan, à Poitiers, à Bordeaux, où son mémoire sur la métaphysique fut couronné au concours de l'Institut en 1879. Nommé recteur de l'Académie de Caen l'année suivante, il remplaça Albert Dumont à la direction de l'enseignement supérieur en 1884. Il est mort à la tête de l'Université de Paris, à laquelle il s'est donné corps et âme pendant toute la durée de son rectorat, et où il laissera le souvenir d'un remarquable administrateur.

Parmi ses ouvrages, nous citerons : ses deux thèses de doctorat, *De Democrito philosopho* et *Des Définitions géométriques et des Définitions empiriques; — Les Logiciens anglais contemporains; — La Science positive et la Métaphysique; — Descartes; — Lectures morales et littéraires; — Morale et enseignement civique; — Logique; — L'Enseignement supérieur en France; — Universités et Facultés.* Plus un assez grand nombre d'articles dispersés dans diverses revues telles que la *Revue philosophique* et la *Revue internationale de l'Enseignement.*

M. Liard peut être compté parmi les disciples de Renouvier et de Lachelier : c'est dire qu'il appartient au groupe des néo-criticistes français. Dans le mémoire qui lui valut les couronnes de l'Institut, il accorde, en somme, au kantisme que la métaphysique et la science, au sens moderne du mot, c'est-à-dire l'expérience, sont parfaitement étrangères l'une à l'autre. La métaphysique se meut dans la sphère de l'inconnaissable, et procède bien plus du cœur et de la liberté que de l'intelligence et de la raison. Les axiomes de la géométrie, etc., n'auraient pas la nécessité absolue « qu'on leur prête » ; la science n'aurait pour objet que des rapports. Dans son étude sur Descartes, M. Liard se montre naturellement partisan de la métaphysique toute subjective de celui-ci. Sans doute il a combattu le positivisme, l'associationisme et le transformisme, mais il n'en a pas moins contribué à

maintenir l'Université française dans la fausse position philosophique où elle se débat : celle d'un naufragé dont le radeau verrait ses trois planches : Science, Métaphysique et Morale, irrémédiablement disjointes.

Il est temps qu'un navire de secours monte de l'horizon... à la vérité, il est en vue déjà : c'est la *philosophie traditionnelle.*

Louis COUTURAT (1868-1914).

Alexandre-Louis Couturat, né à Paris le 17 janvier 1868, fit ses études au lycée Condorcet, et fut reçu à l'École Normale en 1887. Premier agrégé de philosophie en 1890, il fit à l'École une quatrième année, suivit ensuite comme étudiant les cours de la Faculté des Sciences, et fut reçu premier à la licence de mathématiques en 1892. Nommé le 12 mai 1894 maître de conférences à la Faculté des Lettres de Toulouse, il remplit ces fonctions en 1894 et 1895. Il soutint ses thèses de doctorat le 12 juin 1896. Après quoi il fut de nouveau chargé de cours à l'Université de Caen. Il y enseigna pendant deux années, puis revint à Paris, où il prit une part active à l'organisation du Congrès de philosophie en 1900 ; et depuis lors, il cessa définitivement de professer, sauf un cours fait au Collège de France, en 1905-1906, dans la chaire de M. Bergson, qui lui avait demandé de le suppléer. En 1900 puis en 1901 il avait été chargé d'une mission scientifique à Hanovre pour y étudier les manuscrits inédits de Leibnitz. Il est mort d'un accident de voiture le 3 août 1914.

Parmi ses écrits citons : *De l'Infini mathématique; — De mythis Platonicis; — Logique de Leibnitz; — Opuscules et fragments inédits de Leibnitz; — Principes des mathématiques; — La Logique et la Philosophie contemporaine;* etc...

Couturat fut un esprit absolu... jusque dans le relatif. Comme Descartes, il crut l'esprit créateur et pensa qu'on peut bâtir une métaphysique *à priori*, en partant de l'idée claire et en appliquant avec rigueur la méthode mathématique. Il fut un des patrons de la *Logistique,* et dans un autre ordre d'idées, des langues internationales l'Espéranto et l'Ido.

Inutile de dire qu'un esprit de cette trempe devait mal s'accommoder des insuffisances de l'esprit humain et d'un recours nécessaire à des vérités révélées. Un mot de lui résume sa position en la matière : « Une foi *voulue,* tout comme une foi imposée du dehors, ne peut être qu'une *mauvaise foi.* »

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

MARIN STEFANESCU. — *Le Dualisme logique*. Un vol. in-8° de IV-198 pages. Dans la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1915.

DU MÊME. — *Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant*. Un vol. in-8° de XIV-104 pages, de la *Collection historique des Grands Philosophes*. Paris, Alcan, 1915.

L. CELLERIER. — *L'Analyse et la Critique des livres, articles de revues, etc... (conseils élémentaires)*. Un vol. in-16 de 102 pages. Paris, Alcan, 1916.

R. THAMIN, recteur de l'Académie de Bordeaux. — *L'Université et la Guerre*. Un vol. de VIII-165 pages. Paris, Hachette, 1916.

R. P. PÈGUES, O. P. — *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles*. Un vol de XXVII-576 pages. Toulouse, Privat, 1918.

COLUMBIA UNIVERSITY. — *Studies in the history of ideas*. Un vol. de 272 pages. University Press, New-York, 1918.

L. CELLÉRIER et L. DUGAS. — *L'Année pédagogique*. Un vol. in-8° de 448 pages. Paris, Alcan, 1914.

H. RICHARDS, M. A. — *Aristotelica*. Un vol. de 167 pages. Londres, Grant Richards, 1915.

H. KELLER. — *Mon univers, le monde d'une sourde-muette aveugle*, trad. F. Martin Guelliot. Un vol. in-16 de XXXVI-160 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1914.

FR. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M. — *Il nostro soldato*. Un vol. in-16 de XII-339 pages. Milan, Vita e pensiero, 1917.

H.-B. SMITH. — *A Primer of Logic*. Un vol. in-8° de 48 pages. Pulaski, Smith and Bros, 1917.

V. DELBOS. — *Le Spinozisme (cours de la Sorbonne 1912-1913)*. Un vol. in-8° de 215 pages. Paris, Société française d'imp. et de librairie, 1916.

A. PHILIP. — *Essays towards a theory of knowledge*. Un vol. de 126 pages. New-York, Dulton, 1915.

J. CHEVALLIER. — *La Notion du nécessaire chez Aristote et Platon*. Un vol. in-8° de IX-304 pages, dans la *Collection des Grands Philosophes*. Paris, Alcan, 1915.

DU MÊME. — *Étude critique sur l'Axiochos*. Un vol. de 145 pages, dans la *Collection des Grands Philosophes*. Paris, Alcan, 1915.

F. SARTIAUX. — *Morale kantienne et Morale humaine*. Un vol. in-8° de VII-460 pages. Paris, Hachette, 1917.

Le Gérant : L. GARNIER

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON (ORNE). — 9208-4-19.

L'EXTASE DIVINE

ET SES CONTREFAÇONS

Quelque intéressante qu'elle soit pour le philosophe et le théologien, nous laisserons de côté l'étude de l'extase divine comme troisième degré d'oraison mystique ou d'union passive de l'âme avec Dieu, correspondant à la sixième demeure du *Château intérieur* de sainte Thérèse, — et nous ne nous occuperons ici que de l'extase comme phénomène expérimental et psychophysiologique.

Est-elle un phénomène vraiment normal ou transcendantal? Les hypothèses naturalistes proposées par les rationalistes, médecins, physiologistes et psychologues, sont-elles des explications fidèles ou plutôt des contrefaçons ou des caricatures de l'extase divine?

Tel est le nouveau point de vue où nous allons nous placer et qui passionne encore si vivement l'apologétique contemporaine.

Pendant tous les siècles de son histoire, et jusqu'à ce jour, l'Église catholique a constamment regardé l'extase — nous entendons l'extase véritable, celle de nos saints — comme quelque chose de surnaturel, de sacré et de digne de tous nos respects.

Saint Paul, le plus grand des docteurs de la foi, nous a certifié qu'il avait été, lui aussi, ravi en extase « jusqu'au troisième ciel », et, par cette faveur sublime, mis en communication directe et mystérieuse avec la divinité.

Refuser de croire à sa parole et à son expérience intime, ce serait refuser de croire à l'inspiration de nos saints livres ; ce serait se révolter contre l'autorité de l'Église qui, dans le cours

des âges, n'a cessé de canoniser et de mettre sur ses autels un grand nombre d'autres saints visités comme saint Paul par l'extase divine. Il est vrai que cette faveur céleste n'a jamais servi de base directe à leur canonisation, et que, bien loin de prouver par l'extase la sainteté de ces personnages, c'est au contraire leur sainteté, démontrée par l'héroïcité de leurs vertus, qui a prouvé le caractère divin de leurs extases — comme nous aurons grand soin de l'expliquer en son lieu, à la suite de Benoît XIV — mais il n'en est pas moins vrai que l'Église a reconnu et proclamé hautement non seulement la possibilité abstraite, mais le fait certain et indubitable de l'extase surnaturelle et divine de plusieurs de nos Saints, et que le nier ce serait renier la foi elle-même et cesser d'être chrétien.

Or, ce phénomène merveilleux de l'extase divine, que nous étions habitués, par notre éducation chrétienne, à regarder comme le don céleste le plus sublime et aussi le plus délicat et le plus pur de nos saints mystiques, a été nié, travesti et odieusement bafoué par la tourbe des rationalistes contemporains, savants et philosophes.

D'une part, les savants matérialistes, physiologistes et médecins, ont affecté de ne voir dans l'extase qu'un cas pathologique de névrose confinant à la folie. Les Lemoine, les Maury, les Morel, les Lelut, les Charcot, les Paul Bert ont répété à satiété que l'extase est une sorte de folie. C'est le mot d'ordre des matérialistes.

C'est à peine si des médecins plus consciencieux, comme Brierre de Boismont, ont osé élever la voix contre l'enseignement officiel et essayé de distinguer deux espèces d'extases : l'extase physiologique et l'extase morbide. « La première, déclare ce docteur, est celle des prophètes, des saints, des philosophes, et n'a été que le résultat de leurs profondes méditations, l'illumination soudaine de leurs pensées, une intuition extraordinaire. » (Brierre de Boismont, *Des Hallucinations*, p. 305.)

Certes, voilà une louable distinction et un commencement de vérité qu'il nous faudra compléter et développer, car elle est bien insuffisante.

D'autre part, après l'assaut des savants, est venu l'assaut des philosophes, psychologues et moralistes, qui ont osé soutenir « l'immoralité » de l'extase divine, sous le prétexte complètement inattendu, qu'elle serait un « suicide de l'âme », une « dégénérescence » de nos facultés les plus nobles, intelligence et volonté. La conclusion, devant laquelle, il est vrai, la plupart reculent, serait qu'il faut traiter saint Paul, saint Augustin, sainte Thérèse, saint François d'Assise, saint Ignace et nos plus grands saints qui ont été la lumière du monde et la gloire de l'humanité non moins que du christianisme — les traiter de personnalités « amoindries », de « dégénérés » et de « suicidés ! » C'est là une aberration mentale dont nous aurons à analyser les causes et que nous nous contentons de stigmatiser en passant par le mot de La Fontaine, légèrement modifié : « Le plus dégénéré des deux n'est pas celui qu'ils pensent. »

La réfutation de cette énormité a été faite de main de maître par M. H. Joly dans ses meilleures pages de la *Psychologie des Saints*. Quel dommage que cet estimable écrivain catholique n'ait pas su réfuter aussi vigoureusement la première erreur, celle des physiologistes-médecins, confondant l'extase avec une névrose, et que, dans son désir de faire des concessions opportunes à l'esprit « scientifique » de nos contemporains, il lui soit échappé des phrases malheureuses comme celles-ci : « Entre un somnambule et un extatique la différence n'est pas grande » (*L'Imagination*, p. 64) ; « L'extase constitue évidemment un trouble marqué du système nerveux : aussi beaucoup d'aliénistes voient-ils en elle une des phases de la catalepsie » (*Ibid.*, p. 68) ; « Dieu aurait pu agir sur ses saints par la maladie en la tournant à des fins surnaturelles, et en la laisant toutefois se développer d'après les lois naturelles » (*Ibid.*, p. 71, note).

Eh bien ! non, l'extase divine ne saurait être une crise pathologique se développant d'après les lois naturelles de la maladie et à laquelle Dieu assignerait seulement une fin surnaturelle, comme la conversion des infidèles à la vue de ce spectacle, ou la fondation des ordres religieux, ou la propre sanctification du malade.

Ce sont là des concessions que nous ne ferons jamais, convaincus, comme nous le sommes, qu'entre un somnambule ou un cataleptique et un véritable extatique il y a autre chose qu'une différence de but ou de degré, mais une différence essentielle, soit au point de vue intérieur et psychologique, soit au point de vue extérieur, physiologique et médical.

D'autres encore, même parmi les catholiques, ont cru pouvoir accorder aux rationalistes que l'extase divine pourrait être un phénomène naturel en lui-même, provoqué par un effort excessif de l'attention du contemplatif à des images ou des idées religieuses, comme les prétendues extases des philosophes, des savants ou des artistes de génie. Nous aurons à discuter cette opinion.

Enfin, les plus récents adversaires du caractère surnaturel des extases de nos saints ont allégué les nouvelles théories psychologiques du subconscient, et cherché dans les forces inconnues, bouillonnant aux profondeurs de la subconscience, une explication naturelle de l'extase. Nous aurons à peser avec soin leurs arguments.

Mais, pour procéder avec ordre dans une discussion si complexe, nous commencerons par une description sommaire mais largement suffisante de l'extase vraie ou surnaturelle. Ensuite il nous sera plus facile d'en établir un parallèle saisissant soit avec les phénomènes psychologiques du délire et de la folie, — soit avec les fausses extases des névropathes : cataleptiques, hystériques et somnambules — soit encore avec les prétendues extases naturelles des philosophes et des savants. Nous terminerons enfin par la critique du système qui voudrait expliquer naturellement l'extase par l'explosion des forces mystérieuses de la subconscience.

§ I

Description de l'Extase divine.

Pour cette description, nous nous adresserons à sainte Thérèse, dont la compétence expérimentale, la finesse et la pro-

fondeur des analyses psychologiques, la véracité et la bonne foi parfaite, ne sont ni contestables, ni contestées par personne, même parmi nos adversaires. « L'autobiographie de sainte Thérèse, écrit M. Ribot, peut nous inspirer pleine confiance. C'est une confession faite par ordre du pouvoir spirituel, c'est l'œuvre d'un esprit délicat très habile à observer, sachant manier sa langue pour exprimer les plus fines nuances. » (Ribot, *Psychologie de l'attention,* p. 143) (1).

Tous les traits descriptifs qui vont suivre seront donc empruntés à sainte Thérèse, notamment à sa *Vie* écrite par elle-même, que nous citerons parfois mot à mot, d'après la traduction du P. Bouix, ou que nous résumerons le plus souvent, pour ne pas dépasser le cadre restreint de cette étude.

Or la première idée qui nous frappe dans cette lecture, c'est que l'extase est composée de deux éléments distincts, quoiqu'ils soient unis par un lien de causalité : l'un intérieur et invisible dont le contemplatif a seul conscience ; l'autre extérieur et visible que tous les témoins peuvent constater.

Le premier, d'ordre psychologique mais surnaturel, consiste dans une intuition sublime d'un objet transcendant accompagnée d'une émotion très suave et très puissante, inclinant la volonté aux actes des plus héroïques vertus : c'est là l'élément positif et essentiel.

Le second, d'ordre physiologique et naturel, est un sommeil très spécial produisant l'aliénation complète des sens avec rigidité musculaire, qui est l'effet ou le contre-coup sur le corps de la vision sublime de l'âme (2) : c'est là l'élément négatif et accidentel, car il n'est pas absolument indispensable, Dieu pouvant par miracle en défendre les extatiques. Il en préserve même toujours le voyant dans le stade supérieur de l'union transformante ou mariage mystique, en fortifiant miraculeusement la nature contre toute défaillance. Ainsi Notre-Seigneur a pu jouir de la vision béatifique sans aucune alié-

(1) M. Delacroix dit de même de nos grands mystiques : « Leur puissance systématique et leur finesse psychologique nous garantissent leur intelligence ; leur actif prosélytisme et le vaste épanouissement de leur vie religieuse sont témoins de leur activité et de leur richesse sentimentale. »

(2) Saint Thomas, 2a 2ae, q. 175, a. 2. — Suarez, *De Religione*, l. II, c. XV, n° 5.

nation des sens, et il en sera de même pour les Bienheureux dans le ciel, après la résurrection des corps. Cette aliénation des sens n'est due en effet qu'à l'impuissance de notre nature mortelle, incapable de supporter sans faiblir la vision mystique de Dieu. Elle n'est donc pas un don céleste et n'a rien de miraculeux, mais elle est entièrement naturelle ; aussi est-elle diversifiée par la sensibilité individuelle et le tempérament de chacun des extatiques, comme nous le montrerons en son lieu.

Et cependant, c'est à ce second élément, quoiqu'il soit si inférieur au premier et si accessoire, que les savants, à la suite du vulgaire, ont donné le nom exclusif d'extase, soit parce qu'ils ignorent le premier, soit parce qu'il est le seul accessible à leurs observations, le seul qui frappe les yeux et saisit d'étonnement. Et comme cette suspension ou évanouissement des sens et des mouvements de la vie animale est un phénomène naturel, tout à fait analogue — nous ne disons pas identique — aux autres cas pathologiques d'évanouissement ou d'anesthésie, on entrevoit déjà les confusions profondément regrettables où l'abus de ce mot extase peut entraîner les théoriciens de la libre pensée (1).

Il faut donc protester contre cette terminologie abusive, et pour éviter toute équivoque, non seulement nous refuserons d'appeler extase un simple évanouissement, mais encore tout évanouissement des sens qui n'aurait pas pour cause une contemplation éminente, apportant à l'âme un surcroît d'activité des facultés supérieures, intelligence et volonté. Un tel évanouissement serait morbide, provoqué par quelque névrose, et nullement extatique.

Ainsi comprise, au sens large, l'extase doit se subdiviser en naturelle et surnaturelle, et celle-ci en divine et diabolique, suivant qu'elle a pour cause la nature, ou Dieu, ou le démon.

*
* *

(1) M. Ribot le reconnaît fort bien : « Les ouvrages purement médicaux, dit-il, instruisent peu sur la psychologie de cet état (l'extase), la lecture des mystiques le fait bien davantage. » (*Ibid.*)

Commençons par la description de l'élément extérieur, le plus accessible au regard de tous les observateurs, et laissons la parole à sainte Thérèse.

« Tandis qu'elle cherche ainsi son Dieu, écrit-elle, l'âme se sent, avec un très vif et très suave plaisir, défaillir presque tout entière ; elle tombe dans une espèce d'évanouissement, qui peu à peu enlève au corps la respiration et toutes les forces. Elle ne peut, sans un très pénible effort, faire même le moindre mouvement des mains. Les yeux se ferment sans qu'elle veuille les fermer ; et si elle les tient ouverts, elle ne voit presque rien. Elle est incapable de lire, en eût-elle le désir ; elle aperçoit bien des lettres, mais comme l'esprit n'agit plus, elle ne peut ni les distinguer, ni les assembler. Quand on lui parle, elle entend le son de la voix, mais non des paroles distinctes. Ainsi elle ne reçoit aucun service de ses sens, elle trouve plutôt en eux un obstacle qui l'empêche de jouir pleinement de son bonheur. Elle tâcherait en vain de parler, parce qu'elle ne saurait ni former, ni prononcer une seule parole. Toutes les forces extérieures l'abandonnent ; sentant par là croître les siennes, elle peut mieux jouir de sa gloire. Elle éprouve aussi au dehors un grand plaisir qui se manifeste d'une manière très visible (sur sa figure et dans son attitude). Quelque temps que dure cette oraison, jamais elle ne nuit à la santé ; il en a été du moins ainsi pour moi, et je ne me souviens point d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux très sensible... » (*Vie*, c. XVIII, p. 191.)

« Tant que le corps est dans le ravissement, ajoute notre Sainte, il reste comme mort, et souvent dans une impuissance absolue d'agir. Il conserve l'attitude où il a été surpris : ainsi il reste sur pied ou assis, les mains ouvertes ou fermées, en un mot dans l'état où le ravissement l'a trouvé. » (*Ibid.*, c. XX, p. 223.)

Ce phénomène si remarquable de rigidité musculaire est fort bien décrit dans ce passage et plusieurs autres. Il s'oppose nettement à cette contracture généralisée de la léthargie qui exclut cette complaisance du corps des extatiques, dont les membres, ordinairement rigides, gardent cependant avec doci-

lité la position qu'on leur imprime ou celle où l'extase les a surpris.

Un peu plus loin, elle met en garde les directeurs inexpérimentés contre la confusion entre cet état de mort apparente avec une véritable mort : « Si la science leur manque, il leur semblera peut-être que dans le ravissement ces personnes doivent être comme mortes... » (*Ibid.*, c. xx, p. 225.) D'où la discussion de certains théologiens pour savoir si dans l'extase l'âme quittait réellement le corps, et que saint Thomas, comme sainte Thérèse, tranche par la négative.

Sainte Thérèse en a du reste fourni la preuve expérimentale, en notant avec soin qu'au témoignage de ses compagnes, au plus fort de ces extases, elle ne perdit jamais complètement le pouls, quoiqu'il fût à peine sensible : « J'avais, dit-elle, presque entièrement perdu le pouls. » (*Vie*, c. xx, p. 219.) En outre elle ne perdit jamais conscience d'elle-même : « Il m'est cependant, ajoute-t-elle avec une parfaite loyauté, arrivé d'en être entièrement privée, mais ceci a été rare et duré fort peu de temps. » (*Vie*, c. xx, p. 223.)

Dans les autres écrits de notre Sainte, nous retrouvons exactement les mêmes descriptions de l'extase ; c'est tout au plus si un ou deux détails y sont ajoutés. Ainsi nous lisons dans le *Château intérieur* ; « A peine entre-t-on dans le ravissement, que l'on cesse de respirer ; et si quelquefois on garde encore durant quelques moments l'usage des autres sens, on ne peut néanmoins proférer une seule parole. Mais souvent tous les sens sont suspendus à l'instant même ; un tel froid gagne les mains et tout le corps, que l'âme semble en être séparée ; parfois il est impossible de distinguer si l'on respire encore. Le ravissement, dans un si haut degré, est de courte durée ; cette grande suspension ne tarde pas à diminuer, et le corps paraît alors reprendre quelque vie pour mourir de nouveau de la même manière et rendre l'âme plus vivante qu'auparavant. Mais cette grande extase passe encore vite. » (*Château int.*, 6e D., c. iv, p. 438.)

La suspension des sens cesse donc, plus ou moins complètement, entre deux extases très rapprochées, et c'est dans cette *seconde période* que l'extatique peut — avec certains

efforts — se mouvoir, parler, écrire ou dicter. C'est le moment des visions et des révélations, comme sainte Thérèse a eu soin de le noter (1).

Ainsi l'on voit se produire, dans une même série d'extases, la curieuse alternance des phénomènes de mort et de vie.

Remarquons bien toutefois que les phénomènes de mort sont bien plus apparents que réels. En y regardant de plus près, on s'aperçoit bien vite que ni la vue, ni l'ouïe, ni les autres sens, ni la faculté locomotrice, ne sont dans l'impuissance réelle de remplir leurs fonctions. Leur activité radicale n'a pas cessé : elle s'est plutôt accrue. Mais elle est toute concentrée sur l'objet de la vision qui a ravi l'âme totalement. Ainsi Bernadette en extase voit parfaitement de ses yeux l'apparition de la Vierge immaculée ainsi que tous les objets extérieurs qui s'y rapportent : les pierres de la grotte, l'églantier, etc. De même, quoiqu'elle semble immobile, elle va et vient aux ordres de la Vierge. De même encore, sainte Thérèse en extase semble pétrifiée, ce qui ne l'empêche pas à certain jour d'aller à la sainte Table et d'y faire tous les mouvements nécessaires pour communier, parce que la communion se trouvait, ce jour-là, dans le champ de vision de son extase.

L'activité sensible et locomotrice n'est donc pas réellement abolie, ni même intrinsèquement paralysée, mais seulement tout entière concentrée sur un seul point, celui de la vision, et voilà pourquoi elle semble nulle pour tout le reste (2). C'est donc bien moins une paralysie des facultés, une mort passagère, qu'une direction spéciale et exclusive qui leur est imprimée. Leur activité au contraire, loin de diminuer, gagne en intensité ce qu'elle perd en extension.

Les médecins un peu attentifs n'ont pas manqué de l'observer. Ainsi le Dr Goix le proclame en ces termes : « Quant à l'inertie,

(1) « C'est seulement dans cette seconde période de l'extase, dit sainte Thérèse, que l'âme entend les paroles divines et reçoit les visions. » (*Vie*, c. XXV.)

(2) C'est aussi la pensée de sainte Thérèse : « Quand toutes les puissances sont ainsi pleinement unies à Dieu, l'âme ne pourrait, quand bien même elle le voudrait, s'occuper d'autre chose et, si elle en était capable, cette union parfaite n'existerait pas. » (*Vie*, c. XVIII.) « Tous les sens (dans l'extase) sont tellement occupés par la jouissance, que nul d'entre eux ne peut, ni à l'intérieur ni à l'extérieur, s'occuper d'autre chose. » (*Vie*, c. XVIII.)

dit-il, des sens externes et internes, quant à la suspension des mouvements volontaires, ce sont des phénomènes plus apparents que réels. Aucune faculté de sainte Thérèse n'est véritablement paralysée pendant l'extase. Absorbée par la présence de Dieu, sainte Thérèse ne sent plus, ne connaît plus, n'aime plus que Dieu. Toute occupation étrangère lui devient impossible. » (*Annales de phil. chrét.*, mai et juin 1896.)

Cette remarque de notre éminent docteur est de la plus haute importance. Elle nous montre en effet que cette inertie, cette mort apparente des extatiques, ne provient nullement de ce que les facultés seraient intrinsèquement perverties par une névrose ou quelqu'autre cas pathologique, voilà pourquoi ces deux phénomènes d'insensibilité et de raideur musculaire — ne provenant d'aucune maladie ou d'aucune altération des organes — cessent instantanément avec l'extase ; tandis que lorsqu'ils sont d'origine morbide, ils persévèrent après l'attaque nerveuse. De là, la persistance des anesthésies et des contractures après les crises d'hystérie ou de catalepsie : et c'est là un critère extrêmement précieux pour les distinguer de l'extase.

Ici les puissances sont seulement distraites, ou, si l'on veut, suspendues par une ligature extrinsèque, et la preuve en est dans le remarquable phénomène de l'*alternance* dont sainte Thérèse vient de nous entretenir. Toutes les facultés des extatiques demeurant saines, peuvent s'endormir et se réveiller tour à tour. La ligature qui les enchaîne pendant l'extase n'est donc ni une maladie organique ni l'effet d'une maladie : *hæc enim morbus non est.*

Ce n'est pas à dire que le don surnaturel de l'extase ne puisse jamais être accordé par Dieu à une malade. Il serait invraisemblable de soutenir qu'un tempérament nerveux et maladif doive exclure des faveurs célestes. Il n'est donc pas impossible que la grâce de l'extase divine et les phénomènes physiologiques d'une véritable névrose puissent se rencontrer accidentellement, par exemple, chez une hystérique. Dans ce cas, la crise nerveuse, quoique occasionnée par un fait surnaturel, suivra le cours ordinaire de toutes les mêmes crises nerveuses, pourra être soulagée par les mêmes remèdes et devra se ter-

miner comme les autres crises, après évolution du même cycle physiologique. Mais c'est là une conclusion purement théorique, car nous ne croyons pas qu'elle ait été jamais bien constatée parmi les faits observés.

Que si, au contraire, la personne visitée par l'extase divine est d'un tempérament sain, le phénomène externe, n'ayant d'autre cause que le fait interne et surnaturel, en suivra exactement les phases et sera un écho fidèle de ses progrès, de son apogée et de son déclin.

Toutefois, cette traduction extérieure du fait intérieur, malgré sa fidélité, peut revêtir toutes les variétés du tempérament et des habitudes de l'extatique, car elle est une œuvre personnelle. Aussi ne trouverait-on peut-être pas deux extatiques offrant des symptômes absolument identiques. Voici les exemples que nous empruntons la plupart à Görres.

Sainte Thérèse était habituellement immobile : debout ou assise, les mains ouvertes ou fermées, dans la position et l'attitude où l'extase l'avait surprise. Sa tête était levée vers le ciel et sa face rayonnante de joie (*Vie*, c. XVIII). Sainte Françoise Romaine gardait les bras croisés sur la poitrine. Sainte Catherine de Ricci se cachait le visage d'une main. Béatrix de Nazareth restait au chœur pendant l'extase, penchée sur sa stalle, comme une personne endormie si profondément qu'on aurait pu la croire morte. Christine de Stumbèle ne donnait plus aucun signe de vie, et son corps était raide comme celui d'un mort ou d'un cataleptique, mais des prodiges merveilleux accompagnaient son extase. Saint Thomas de Villeneuve restait debout, les yeux levés au ciel, raide comme une statue de marbre. Saint Joseph de Cupertino poussait un cri, tombait à genoux, les bras étendus en croix. Les pieds et les mains de sainte Catherine de Sienne se contractaient d'une manière convulsive ; ses doigts s'entrelaçaient ou serraient avec une force infrangible tous les objets qu'elle tenait à la main. On a même vu, chez la même extatique, se succéder des symptômes contraires ou dissemblables, tels que le froid glacial et la chaleur qui la couvrait de sueur, indiquant probablement les sentiments variés et dissemblables qu'elle éprouvait dans ses extases successives.

Cette variété de détails secondaires s'accorde fort bien avec l'unité fondamentale du phénomène extatique, qui est l'aliénation complète, mais plus apparente que réelle, de la sensibilité et des mouvements musculaires.

Telle est l'extase extérieure ou physiologique qu'il faut distinguer avec soin d'une multitude de phénomènes merveilleux qui parfois s'y ajoutent et dont nous traiterons à part, tels que, par exemple, l'*incombustibilité,* qui est un surcroît à l'insensibilité des organes, leur légèreté ou *lévitation* qui les élève au-dessus de terre et les tient suspendus en l'air, leur *inedie* qui les dispense de nourriture, leur *bilocation,* leurs *stigmates* ou blessures d'amour, leur *rayonnement* lumineux, et les *parfums* surnaturels, qui complètent si bien les attraits de leur *beauté* extatique, etc...

*
* *

Hâtons-nous de passer au phénomène intérieur et psychologique, qui est le plus important des deux éléments de l'extase. Il se traduisait déjà au dehors par une animation singulière et expressive de la figure.

Tout d'abord, pendant l'évanouissement extérieur, l'extatique ne perd pas *conscience* de ce qui se passe en lui. Caractère de la plus haute importance, car il est bien signe que l'évanouissement n'était qu'apparent, comme nous l'avons expliqué. Aussi, après l'extase, l'extatique n'a-t-il rien oublié, il en conserve le *souvenir* assez précis pour raconter ou mettre par écrit, comme sainte Thérèse, les moindres détails de ce qu'il a vu ou ressenti.

« Le sentiment, écrit cette sainte, ne se perd pas ; pour moi du moins, je le conservais de telle sorte que je pouvais voir que j'étais élevée de terre. » (*Vie,* ch. xx, p. 214.)

Ce n'est pas que l'extatique puisse, au plus fort de son élévation à Dieu, faire une réflexion complète sur lui-même et se livrer à des analyses psychologiques de sa conscience. Il est clair qu'il doit être tout entier à Dieu, sans retour sur lui-même. « S'il a fermé la porte aux sens, dit fort bien sainte Thérèse, c'est pour jouir plus parfaitement de Dieu. » (*Vie,* c. xix.)

Ce retour sur lui-même ne peut se faire que lorsque l'extase commence à décroître. Alors l'âme cherche à comprendre en détail ce qu'elle a vu, entendu ou ressenti, afin de le graver encore plus profondément dans la mémoire du cœur. Mais, sans être réflexe, la conscience persévère suffisamment au plus fort de l'extase pour que le souvenir bien net en persiste et offre une matière positive à l'effort de réflexion et d'analyse qui suivra. Cette élaboration des souvenirs est ainsi rendue possible et féconde.

On comprend facilement que l'extase divine, consistant essentiellement dans un surcroît d'activité des facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, ne saurait être sans conscience, comme la conscience ne saurait être sans mémoire au réveil de l'extase. Aussi Benoît XIV a-t-il consacré cette doctrine dans son traité de *la Canonisation des Saints* (l. III, c. XLIX, n. 6) en mettant en principe que la perte du souvenir après l'extase, l'impuissance à se rappeler ce qu'on a éprouvé, est un signe de fausse extase.

Cependant, remarquons-le bien, on pourrait se souvenir très nettement d'avoir vu ou entendu certaines choses, alors même qu'on serait impuissant à les raconter. Ce qui pourrait arriver dans deux cas différents.

Le premier est celui de la sublimité même de l'objet révélé, si élevé au-dessus de toute expérience terrestre, qu'aucune langue humaine ne saurait le traduire. Comme l'a très bien dit le P. Poulin : « Demandez donc à un savant d'exprimer les profondeurs du calcul infinitésimal avec le vocabulaire des petits enfants ou des bergers ! » Vous verrez aussitôt son embarras et son impuissance à traduire une conception pourtant très claire.

Le deuxième cas est celui où l'embarras proviendrait de l'abondance et de la profusion des choses qui ont été vues à la fois dans la même vision. « Comme si quelqu'un, entrant dans une chambre royale pleine d'objets d'art admirablement ordonnés, les voyait d'un seul coup et ne pouvait en retenir qu'une vue générale... alors l'âme ne peut redire et ne se rappelle que confusément ce qu'elle a entrevu. » (*Château,* 6e D., ch. IV.)

Sainte Thérèse a choisi cette comparaison parce qu'elle avait éprouvé elle-même cette impression en traversant les appartements de la duchesse d'Albe, où des glaces et des miroirs, multipliant à l'infini tous les objets reflétés, lui révélèrent des richesses et des splendeurs qu'elle ne pouvait décrire après les avoir admirées.

Il est clair que cette impuissance à décrire ce qui a été vu vient d'une tout autre cause que l'inconscience de la vision. Elle est donc parfaitement compatible avec un état de pleine conscience et de plein souvenir, comme celui de l'extase divine. Et c'est grâce à cette pleine conscience et à ce souvenir complet de l'extatique, que sainte Thérèse a pu nous décrire, avec une si grande finesse d'analyse psychologique, tous les autres traits caractéristiques des ses extases.

Le principal de ces traits, ce nous semble, est la *passivité,* caractère propre de tous les phénomènes mystiques. Comme ils sont des dons de Dieu entièrement gratuits, que nous ne pouvons acquérir par notre industrie ni par aucun effort humain, « l'âme, dit sainte Thérèse, voit avec la clarté de l'évidence qu'elle n'a donné aucun concours à une faveur si excessive et si grandiose et qu'elle n'a pu rien faire pour l'attirer ni pour la retenir » (*Vie,* c. xix, p. 196).

Notre sainte est si convaincue de la vérité de ce principe fondamental, qu'elle le répète à satiété et le traduit par cette image pittoresque et saisissante : « Il est plus difficile à l'homme d'entrer volontairement en extase qu'à un crapaud de voler. » (*Vie*, c. xxi.) Après une métaphore si énergique, le doute n'est plus permis : une extase qui serait plus ou moins le fruit de notre volonté ou de volontés étrangères ne serait qu'une fausse extase, et c'est là un critère décisif, sur l'application duquel nous aurons à revenir longuement.

Non seulement notre effort personnel ne saurait nous préparer à l'extase, mais celle-ci arrive presque toujours soudainement, alors qu'on y pense le moins. C'est pendant une lecture, un exercice banal, ou bien une prière. Ainsi sainte Thérèse eut sa première extase à 43 ans, pendant qu'elle récitait le *Veni Creator* (*Vie,* ch. xxiv).

Prévenant toute pensée, tout désir, toute préparation de

notre part, le ravissement saisit parfois notre sainte avec une impétuosité si soudaine et si forte, qu'elle sent comme un aigle divin qui la saisit et l'enlève : inutile de résister. « Quand j'étais en public, écrit-elle, j'ai essayé parfois, de toutes mes forces, de résister ; mais c'était en quelque sorte lutter contre un fort géant et j'en demeurais brisée et accablée de lassitude. » (*Vie,* ch. XXIV.)

Cette irruption soudaine de l'esprit de Dieu peut sans doute amener un instant de surprise et de trouble, se traduisant quelquefois au dehors par un cri, mais il fait bientôt place à une paix et une joie ineffables, et c'est avec un sentiment suave qu'on se sent défaillir : « Dans ces ravissements, écrit sainte Thérèse, on sent d'une manière très sensible que la chaleur naturelle va s'affaiblissant et que le corps se refroidit peu à peu, mais avec une suavité et un plaisir inexprimables. » (*Vie,* ch. XX, p. 212.)

Ainsi *passivité* complète et *suavité* ineffable, tels sont les deux traits caractéristiques des préliminaires de l'extase. Mais ce n'est là qu'un prélude, arrivons à l'analyse de l'état psychologique d'une âme pendant l'extase elle-même.

Ce qui la caractérise essentiellement, c'est une *plénitude* ou même un débordement *d'activité et de vie* dans les facultés supérieures, intelligence et volonté, qui contraste singulièrement avec le sommeil et la mort apparente des sens et organes du corps. Toute la vie est concentrée en haut, vers Dieu. On a fermé la porte aux sens pour ne plus s'occuper que de Dieu.

« L'extase, dit sainte Thérèse, n'est donc pas comme un évanouissement dans lequel on est privé de toute connaissance tant intérieure qu'extérieure. Ce que j'ai remarqué en cette sorte de ravissement, c'est que l'âme n'a jamais plus de lumière qu'alors pour comprendre les choses de Dieu. » (*Château,* 5e D., c. IV.)

Dans ce tête-à-tête de l'âme avec son Dieu, en effet, l'âme jouit d'une intuition intellectuelle, prélude et avant-goût de celle des bienheureux dans le ciel, et elle commence à être initiée aux secrets divins. Mais laissons la parole à notre sainte. Après avoir dit que dans les autres degrés d'oraison mystique « Dieu lui semble encore très éloigné de l'âme »

(*Vie,* ch. xx), elle observe que dans l'extase au contraire « l'âme se voit près de Dieu, et il lui en reste une certitude si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur » (*Vie,* ch. xiv). Elle en donne comme preuve l'intuition expérimentale soit de la présence de Dieu dans l'âme, soit de la Sainte Trinité, que nous avons ailleurs rapportées en détail, et qui furent pour elle toute une révélation (*Vie,* ch. xviii).

Il est vrai que dans cet état d'intuition pure de l'intelligence, tout raisonnement, tout travail de l'esprit est suspendu, mais ce n'est que pour donner plus de force et d'acuité à cette fonction supérieure. « Lorsque c'est Dieu qui suspend le raisonnement, écrit notre sainte, et qui arrête ses fonctions, il lui donne des sujets de s'occuper qui ravissent son admiration et lui font comprendre sans discourir et raisonner plus de choses dans l'espace d'un *Credo*, que nous ne pourrions en apprendre avec notre étude en plusieurs années. » (*Vie,* c. xxii.)

Et elle ajoute avec autorité : « Je suis persuadée que si l'âme, dans les ravissements qu'elle croit avoir, n'entend point de ces secrets du ciel, ce ne sont point des ravissements véritables, mais des efforts de la faible complexion des femmes, qui, après avoir fait de grands efforts d'esprit, tombent dans une défaillance qui suspend l'usage de leurs sens; or cela n'a rien de commun avec un véritable ravissement, car lorsque c'en est un, je tiens pour certain que Notre-Seigneur attire toute l'âme à lui, et que, la traitant comme son épouse, il lui fait voir une petite partie du royaume qu'il a acquis ; et pour peu qu'un Dieu si grand se révèle, elle voit d'admirables choses. » (*Château,* 6e D., c. iv.)

A cette plénitude de vie intellectuelle s'ajoute, logiquement, une plénitude de vie effective. L'amour suit la connaissance et même, en un certain sens, peut la dépasser (1). Le ravissement du cœur et de la volonté doit donc suivre le ravissement de l'esprit. Après avoir fermé complètement la porte des sens au monde extérieur, « l'âme restée seule avec son Dieu,

(1) « La volonté aime plus que l'entendement ne conçoit. » (Sainte Thérèse, *Relacion...* viii, n. 8 ; — *Vie,* c. xviii, 8 ; — *Château,* 6e D. c. i, 3.)

qu'a-t-elle à faire, sinon de l'aimer et de jouir de Lui ? » (*Vie*, ch. XIX.)

C'est même là « l'unique nécessaire », comme sainte Thérèse l'a rappelé si souvent à ses filles : « L'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup. » (*Château*, 4e D., c. I, p. 336.)

Malheur à la pensée stérile qui ne se tourne pas en amour ! Or l'amour, c'est le sacrifice complet de soi, comme elle l'explique au même passage ; c'est le désir des vertus héroïques. La suavité ineffable de l'amour de Dieu n'est que l'huile sainte qui lubréfie et fait mouvoir le glaive du sacrifice.

On comprend maintenant le sens de ce « *changement d'âme* » dont sainte Thérèse a fait la pierre de touche de la véritable extase et son critère essentiel, « en sorte que, dit-elle, s'il ne se produisait pas, non seulement je douterais beaucoup que ces transports vinssent de Dieu, mais je craindrais que ce ne fussent plutôt de ces faux ravissements démoniaques dont parle saint Vincent Ferrier ». (*Vie*, c. XX.)

Et en effet, l'arbre se reconnaît à ses fruits, suivant la maxime des nations, consacrée par le saint Évangile. Or l'action de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme en toutes les âmes chrétiennes, aboutit finalement au sacrifice volontaire de soi. Le signe de la croix est désormais le signe unique et infaillible de toute action divine, et partant de toute extase véritable.

Voilà pourquoi, dans le procès de canonisation des saints, l'Église, bien loin de prouver leur sainteté par leurs extases, juge toujours de leurs extases par leur sainteté, c'est-à-dire par l'héroïcité de leurs vertus.

Quoique le bien de l'âme ou son avancement rapide dans la voie de la sainteté soit le seul effet direct et essentiel de l'extase divine, le bien du corps et de la santé n'est nullement exclu et paraît, au contraire, en être un effet indirect et secondaire. « Je ne me souviens pas, témoigne sainte Thérèse, d'avoir reçu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux sensible. » (*Vie*, c. XVIII.)

Que si l'extase divine ne donne pas toujours un surcroît de forces physiques, du moins elle ne nuit jamais à la santé ; que

si elle lui nuisait, ce serait un signe que l'extase n'est réellement pas divine. C'est aussi l'avis de sainte Thérèse. « Quand Dieu est l'auteur de cette ivresse intérieure, observe-t-elle avec soin, il y a sans doute défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme demeure forte et elle goûte des joies ineffables de se voir si près de Dieu ; en outre, au lieu de rester dans cet état durant un si long intervalle, elle n'y reste que durant un très court espace de temps. Bien qu'ensuite cette ivresse se renouvelle, à quelque degré qu'elle arrive, non seulement elle n'abat point le corps, mais elle ne lui cause à l'extérieur aucune souffrance. C'est pourquoi, mes filles, si quelqu'une d'entre vous, par suite de ces transports, sentait ses forces ruinées, elle doit en parler à la supérieure, et ne rien négliger pour faire diversion... » (*Château,* 4e D., c. III, p. 360.)

Un peu plus loin, elle ajoute que l'extase divine, loin de fatiguer et étant toujours bienfaisante, « les forces du corps ne sont pas nécessaires à ceux à qui Dieu ne les donne pas » (*Château,* 5e D., c. I, p. 365). Les malades et les déshérités de la nature ne sont ainsi nullement déshérités des dons surnaturels de la Bonté divine.

Enfin — et c'est là une remarque de la plus haute importance — qu'il s'agisse de l'extase intérieure ou extérieure, leur retour n'est soumis à aucune loi de périodicité et de régularité, comme on l'observe pour les phénomènes naturels et bon nombre de maladies.

La périodicité elle-même, lorsqu'elle se produit pour les stigmates extatiques — le vendredi ou à certains jours de la Passion du Sauveur, — a un caractère éminemment moral, nullement comparable à la périodicité mathématique, par exemple, d'une fièvre quarte.

Tel est le dernier trait qu'il nous faut noter avec soin, au moment d'aborder le parallèle, attendu des lecteurs, de l'extase divine décrite par sainte Thérèse avec les fausses extases décrites par les spécialistes des maladies nerveuses.

*
* *

Tous ces traits caractéristiques de l'extase interne ou psychologique, malgré leur complexité, pourraient se résumer en trois mots : avant, pendant et après le ravissement.

1° Avant, *passivité* complète de la volonté qui ne peut ni provoquer ni suspendre le don de Dieu. Elle s'abandonne suavement entre les mains de Dieu, qui distribue ses dons comme il lui plaît.

2° Pendant, c'est une *intuition* intellectuelle d'un ordre infiniment supérieur et transcendant, accompagné d'*émotions* suaves d'une richesse indicible et pleinement *conscientes*.

3° Après, c'est le *souvenir* de ce qui a été vu et éprouvé dans l'extase. C'est aussi la constatation d'effets caractéristiques. Dans l'*âme*, l'intelligence se trouve agrandie par des vues hautes et profondes, et la volonté fortement inclinée aux plus héroïques vertus. Dans le *corps*, la santé n'en est nullement éprouvée, et souvent des forces bienfaisantes ont surgi pour rendre l'extatique capable des plus difficiles entreprises.

Quant aux traits caractéristiques de l'extase externe ou physiologique, rappelons en terminant qu'ils se résument à deux principaux qu'il ne nous faudra jamais perdre de vue dans tout le cours de nos discussions : aliénation totale, mais plus apparente que réelle, soit de la sensibilité, soit de la motricité ou rigidité musculaire. Et ces deux accidents, n'ayant rien de morbide et d'organique, disparaissent instantanément après l'extase.

(*A suivre.*)

A. FARGES,
Prélat de Sa Sainteté.

LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR
SON PROCESSUS PSYCHOLOGIQUE

LA SENSATION

Nous avons dit, dans un premier article (1), que, d'après la théorie classique, le processus de la perception du monde extérieur, à sa deuxième étape, consiste dans la transformation de l'impression physique en sensation ou état de conscience : transformation qui doit être acceptée comme un fait, d'ailleurs inexplicable.

Que faut-il penser de cette conception ? Notons d'abord que le rapport de l'ébranlement nerveux central à la sensation consciente est un cas particulier de la relation du corps à l'esprit ; d'où il suit que la solution du premier problème dépend de celle du second. De fait, le rôle que joue le cerveau dans la genèse de la sensation apparaît tout autre, suivant que l'on adopte le monisme, le dualisme ou un troisième système qui absorbe les deux premiers et qui, pour cette raison, peut recevoir les noms de monisme ou dualisme, si l'on a soin de faire suivre ces substantifs de l'adjectif : péripatéticien ; mais que nous préférons appeler : théorie de l'unité biologique.

I

RELATION DU CORPS A L'ESPRIT

Deux lois fondamentales dominent la théorie de l'union de l'âme et du corps et s'imposent comme critères de vérité; car

(1) Voir *Revue de Philosophie*, janvier-février 1919, p. 52.

elles ne font que résumer des faits scientifiquement établis : ce sont les lois d'*hétérogénéité* et d'*interdépendance*.

D'après le principe d'hétérogénéité, la vie corporelle et la vie psychologique sont irréductibles l'une à l'autre. C'est ainsi que le corps est objet d'expérience externe, qu'il se compose de parties quantitatives et qu'il obéit aux lois générales de la matière, lois d'inertie et de conservation de l'énergie ; tandis que l'esprit ne relève que de l'expérience interne, ne contient que de la qualité et possède une physionomie originale, avec des lois qui n'appartiennent qu'à lui, lois de synthèse créatrice et d'accroissement psychique, lois de relation et d'hétérogénéité des fins, lois d'évolution par contraste, etc. Les travaux les plus récents de psychologie expérimentale ont mis en un tel relief l'opposition des fonctions psychologiques et des fonctions organiques que l'accord sur ce point est à peu près général. A la fin du Ve Congrès international de Psychologie, tenu à Rome en 1904, le Secrétaire général, le Dr Sante de Sanctis, concluait, aux applaudissements des psychologues réunis de tous les pays, qu'il n'est plus possible d'étudier la vie intérieure uniquement en fonction du cerveau ; cette vie doit être considérée en elle-même et pour elle-même.

Le principe d'interdépendance est aussi certain. Parmi tous les corps de l'univers avec lesquels notre vie psychologique entretient des rapports, il en est un qui l'intéresse particulièrement : c'est le *sien*. Nous ne saurions le traiter comme tous les autres ; nous en avons, du dedans surtout, par les mille et mille sensations qui l'imprègnent, une perception continue ; tandis que les objets qui nous entourent ne cessent de varier à chaque instant par rapport à nous, lui, il est stable et fixe : il représente la base organique de notre personnalité. La liaison est à ce point étroite et profonde que les fonctions du cerveau nous offrent comme une image matérielle des fonctions de l'esprit, et que les unes et les autres semblent évoluer de concert, et proportionnellement. Ce n'est pas l'âme seule qui subit la dépendance ; le corps dépend autant de l'âme que celle-ci dépend du corps. Nombreuses sont les maladies du corps provoquées principalement par l'idée et guéries surtout par l'idée. C'est sur l'influence du psychisme que reposent des traitements

tels que la Psychothérapie et la *Mind Cure*. Que de malades on peut guérir, en obtenant d'eux une transformation ou conversion psychologique ! Il n'y a pas jusqu'aux maladies microbiennes et aux traumatismes qui ne soient améliorés par l'atmosphère morale. La folie même, d'après Pinel, peut être atténuée, « en utilisant pour le relèvement du patient toutes les lueurs de raison qui lui restent ».

Aristote allait jusqu'à dire : « Tel corps, telle âme ; telle complexion, telle intelligence. » Dans beaucoup de cas, la Psychiatrie actuelle ne pourrait-elle pas ajouter : « Telle âme, tel corps ; tel état mental, tel état organique ; telle émotion, telle intoxication ou tel renouveau des fonctions vitales ? » L'interdépendance va si loin entre la vie corporelle et le psychisme, qu'au lieu de parler *d'union*, on exprimerait plus correctement les faits, en parlant *d'unité*, unité d'être et d'activité : au sens le plus profond de l'expression, l'homme est *un individu psycho-physique*.

C'est à la lumière de ces données psychologiques qu'il faut examiner sommairement les principales théories de l'âme et du corps.

MONISME

Les théories monistiques identifient l'âme et le corps dans une réalité unique, qui est la matière pour les matérialistes, et l'esprit pour les idéalistes.

Le *monisme matérialiste* voit dans l'activité de la conscience, soit une fonction cérébrale, soit un effet du cerveau, soit un épiphénomène, soit une illusion.

L'esprit est d'abord irréductible à une fonction du cerveau. Le cerveau en activité a beau présenter un arrangement moléculaire distinct de celui de l'état de repos, il n'en reste pas moins un objet matériel. Or, comment assimiler ce qui ne peut être saisi que du dedans avec ce qui n'est perceptible que du dehors, ce qui ne se meut que dans le temps avec ce qui ne fait que se déplacer dans l'espace, ce qui se présente comme un développement, souvent libre, mais toujours spontané et original, avec ce qui, étant soumis à un déterminisme

rigoureux, est condamné à se répéter, sans pouvoir ajouter rien de nouveau à l'histoire de l'univers ? Ce serait identifier les contraires et les contradictoires.

Ne pourrait-on pas attribuer au cerveau la « capacité » de produire des phénomènes de conscience ? Cette attribution reviendrait à doter cet organe d'une faculté mythologique, sans rapport avec ce que la science révèle de sa nature. Les lois générales de la mécanique et de la physique s'étendent aux organismes vivants et au tissu nerveux. Or, d'après le principe de la conservation de l'énergie, l'activité du cerveau se borne à transformer l'énergie physique en énergie physique. Prétendre que l'énergie cérébrale se métamorphose en énergie psychique et en énergie psychique équivalente, c'est d'abord aller contre le principe qui sert de base aux sciences de la matière ; c'est, ensuite, avancer l'hypothèse inintelligible d'après laquelle des réalités absolument hétérogènes et sans commune mesure pourraient être *équivalentes* les unes des autres. Qu'une forme physique d'énergie ait son équivalent dans une autre forme physique d'énergie, cela se comprend, puisqu'elles ont un dénominateur commun, qui permet de les mesurer, le mouvement. Mais où trouver une commune mesure entre une forme physique et une forme psychique d'énergie ? Les phénomènes caloriques ou électriques de la matière cérébrale ne sauraient avoir leurs équivalents dans les phénomènes conscientiels, perception, jugement, délibération et vouloir. Il y a opposition radicale entre la causalité mécanique et l'activité psychique en général, et en particulier l'activité logique de la pensée et l'activité morale, entre l'activité qui va dans le sens de la moindre résistance et celle qui va dans le sens de la plus grande résistance. Juger, raisonner et vouloir, ce n'est pas traduire des mouvements moléculaires, mais mettre en jeu une causalité dont le mode d'agir n'a rien de commun avec les lois mécaniques. Cette forme du matérialisme ne représente plus aujourd'hui qu'une métaphysique surannée.

Au lieu de considérer les faits psychiques comme des effets du cerveau, ne vaudrait-il pas mieux admettre que ce sont des phénomènes *sui generis*, mais leur refuser toute réalité effective et les regarder comme des phénomènes accessoires et inutiles,

des *épiphénomènes :* sortes de reflets de l'activité cérébrale, analogues à la clarté qui illumine la voie suivie par la locomotive, mais qui ne joue aucun rôle actif dans la marche ni la direction de la locomotive? Notre machine nerveuse rendrait compte de tout et s'expliquerait elle-même par les transformations d'énergie mécanique qui s'accomplissent en elle. D'après le mot d'Huxley, l'homme serait un « automate conscient », c'est-à-dire, un pur automate, la conscience étant dépourvue de toute causalité réelle et se réduisant à un simple phénomène de luxe. L'univers agirait donc sur nous et nous réagirions sur lui ; mais toutes nos réactions seraient égales aux actions exercées du dehors sur nous, et tous les actes dont nous paraissons être les auteurs nous seraient imposés par les influences reçues. La conservation de l'énergie l'exige : il ne peut y avoir que des mouvements et des transformations de mouvements. La loi d'inertie veut d'ailleurs que tout changement matériel provienne d'un autre changement matériel. Si ces lois sont vraies, il faut dénier, prétend-on, toute activité causale à la conscience.

D'abord, si l'esprit n'était qu'un phénomène de luxe, sans utilité, comprendrait-on qu'il se soit développé proportionnellement au tissu nerveux? Car, à mesure que l'organisation cérébrale se complète et s'enrichit à travers la série des animaux, on voit progresser l'organisation mentale. Cette dernière ne devrait-elle pas, au contraire, graduellement s'atrophier et disparaître, comme tout organe qui n'a plus de fonction à remplir? Le développement biologique se fait toujours dans le sens de l'utilité et du profit. Si donc le progrès du psychisme va de pair avec le développement du cerveau, c'est que la conscience joue un rôle important et supérieur dans la lutte pour la vie.

Ensuite, pour en arriver à nier des faits aussi bien établis que ceux qui nous montrent l'action de l'esprit sur le corps, l'influence de la volonté sur nos muscles et la répercussion de nos sentiments et de nos idées sur les phénomènes de la vie organique, il faut des raisons plus fortes que les difficultés de concilier l'activité consciente avec les lois de l'inertie et de la conservation de l'énergie. D'autant plus que ces difficultés

n'existent que pour le dualisme qui fait de l'âme et du corps deux réalités séparées ; or, cette manière de concevoir les rapports du physique et du moral ne s'accorde nullement avec la loi d'interdépendance ou d'unité de l'âme et du corps. Dans le monisme aristotélicien, l'exercice de l'activité mentale et volontaire n'implique pas, comme nous le verrons, création d'une énergie cérébrale quelconque.

Enfin, non seulement le matérialisme se condamne à nier des faits évidents, mais encore il se voit réduit à expliquer tous les produits de la pensée, langage, arts, littératures, mœurs, inventions de toutes sortes et efforts pour réaliser le bien, par la mécanique des molécules cérébrales répondant au déterminisme des mouvements de l'univers. Dans ses *Principes de Psychologie*, W. James raille ainsi l'invraisemblance d'une pareille explication : « Si nous connaissions à fond le système nerveux de Shakespeare et aussi complètement toutes les conditions où se trouvait ce système nerveux, nous serions capables de montrer pourquoi, à une certaine période de sa vie, sa main en est venue à tracer sur certaines feuilles de papier ces petits signes noirs embrouillés que nous pouvons appeler, pour abréger, le manuscrit de *Hamlet*. Nous comprendrions la raison de chaque rature, de chaque correction, et nous comprendrions tout cela sans reconnaître le moins du monde l'existence d'une pensée dans l'esprit de Shakespeare. De la même manière nous pourrions écrire de façon exhaustive la biographie de ces deux cents livres environ de chaude matière albuminoïde qu'on appelle Martin Luther, sans jamais supposer qu'il était doué de sentiments (1). »

Il ne reste plus pour les matérialistes qu'à recourir à l'*extrema ratio*, qui consiste à nier l'existence de l'esprit comme réalité. De la conscience-épiphénomène à la conscience-illusion il n'y a qu'un pas à franchir.

Mais l'illusion est une réalité psychologique, et toute réalité psychologique demande à être expliquée. Or, comment expliquer notre prétendue illusion sur la réalité de la conscience? Cette illusion ne serait possible que si, après avoir constaté

(1) W. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, pp. 132-133.

dans un cas la réalité de la conscience, on imaginait ensuite cette réalité là où elle n'est pas. De même que l'illusion sur l'unité suppose l'idée de l'unité réelle, de même l'illusion sur la conscience suppose l'idée d'une conscience réelle. En effet, si la conscience n'existait nulle part et n'était réellement perçue, d'où nous viendrait cette illusion? Car, de la matière seule, il est impossible de déduire l'esprit. Quelqu'un qui ne connaîtrait qu'elle ne pourrait jamais concevoir qu'il existe au sein d'un monde objectif, perçu du dehors, situé dans l'espace et régi par le déterminisme, un monde tout différent, subjectif, perçu du dedans, s'apparaissant à lui-même comme qualité, et se développant avec spontanéité et liberté. De l'idée d'objet on ne saurait passer à l'idée de sujet; ou plutôt, sans l'idée de sujet, on n'aurait jamais l'idée de l'objet, ces deux idées étant réciproques. De l'expérience externe, on ne déduirait jamais l'expérience interne ; le mot externe n'aurait même pas de signification, si l'interne n'existait pas. De la connaissance du seul mécanisme, on ne déduirait pas davantage la spontanéité et la liberté. Bref, de la matière, on ne ferait jamais sortir l'esprit.

Il est vrai que si l'on connaissait la matière, on connaîtrait l'esprit; car on remarquerait qu'il y a une différence fondamentale entre être matière et percevoir la matière. Mais si, par impossible, on pouvait percevoir la matière sans connaître sa perception, cette perception nous laisserait complètement ignorer l'esprit. Quelque effort que l'on fasse pour nier la conscience et se mettre en dehors d'elle, nous sommes donc toujours et nécessairement ramenés à cette source de toute idée, et Schopenhauer a raison de dire que le matérialiste ressemble au baron de Münchausen, qui essayait de se tirer de l'eau en s'enlevant lui-même par les cheveux.

Pour le *monisme idéaliste*, la vraie réalité n'est pas la matière, mais la conscience ou le moi. La matière est une réalité plus ou moins illusoire : elle dérive de l'esprit et se résout en états de conscience.

« Où prend-on, dit Jules Lachelier, que ce monde extérieur sur lequel on greffe, ainsi, après coup, la conscience, existe

d'abord en lui-même et en dehors de toute conscience ? » L'existence de l'étendue est-elle hors de nous par elle-même ? C'est nous, d'après notre auteur, qui la mettons hors de nous en la percevant. La réalité de la conscience est donc hors de doute, puisque ce monde extérieur, dans lequel on voudrait la résoudre, ne peut au contraire exister qu'en elle.

Lachelier s'attaque surtout à l'étendue, qui, d'après Descartes, constitue l'essence même de la matière et qui, pour tout le monde, est l'attribut le plus caractéristique des objets matériels. Il essaie de prouver, qu'étant donné sa nature, elle ne peut pas exister en elle-même, mais seulement dans la conscience : selon lui, il n'y a d'autre étendue *possible* que l'étendue idéale ou perçue : *esse est percipi*.

En effet, « il est de l'essence de l'étendue d'avoir des parties les unes hors des autres ; et, si elle existe en elle-même, elle n'est pas autre chose que la somme et l'assemblage de ses propres parties... Mais, ce que nous disons de l'étendue tout entière, nous devons le dire aussi de chacune de ses parties : car ces parties, puisqu'elles sont étendues, ont elles-mêmes des parties. » Donc, chaque partie est un agrégat de parties plus petites qu'elle, et ainsi à l'infini. Nous ne rencontrerons jamais dans l'étendue que des agrégats, et non des *éléments*, dont ces agrégats soient composés. Or, « dire que l'étendue n'a point d'éléments, c'est donc dire qu'il n'y a rien de réel en elle et qu'elle n'existe pas en elle-même... Elle n'existe que dans la conscience, car ce n'est que dans la conscience qu'elle peut être ce qu'elle est, un tout donné en lui-même avant ses parties, et que ses parties divisent, mais ne constituent pas (1). »

L'argumentation de Jules Lachelier vaut seulement contre Descartes, aux yeux de qui l'étendue, constituant l'essence des corps, existait en elle-même. Elle n'atteint pas ceux qui ne voient dans l'étendue qu'un attribut fondamental de la matière ; car pour eux l'étendue n'existe pas en elle-même, mais seulement dans le corps qu'elle rend étendu. Dans ce cas, elle n'est plus un simple agrégat de parties, mais un tout donné en lui-même avant la division des parties. Si les par-

(1) *Psychologie et Métaphysique*, pp. 127-130.

ties n'existent pas en acte avant la division de l'étendue, elles sont réellement distinctes les unes des autres, la partie gauche d'un atome n'est pas la partie droite ; il y a donc distinction réelle des parties et par conséquent position des parties les unes hors des autres. Toutefois ces parties ne seront en acte qu'au fur et à mesure qu'on divisera l'étendue ou qu'on figurera les parties dans l'étendue. Prise abstractivement comme quantité mathématique, la quantité continue sera toujours susceptible d'être divisée à l'infini. Mais il n'y aura jamais de nombre infini, — ce qui serait absurde, — puisque le nombre des parties ne précède pas la division, mais au contraire la suit. S'il s'agit de l'étendue concrète, la division aura nécessairement une limite ; car l'étendue que l'on divise est l'étendue d'un corps physique déterminé, et la forme d'un corps exigeant un minimum de quantité, à force de diviser ce corps, on doit finir par arriver à le détruire.

Le continu n'est donc pas un simple agrégat de parties, mais un *tout,* qui existe, non en lui-même, mais dans le *corps ;* de plus, ce tout est donné *avant* ses parties actuelles. Il s'ensuit que l'étendue réelle ou corporelle est possible et que le raisonnement qui s'appuie sur son impossibilité intrinsèque pour conclure à son existence dans la conscience seule, perd toute sa valeur.

L'idéalisme dont nous parlons n'est pas absolu. Il admet l'existence, en dehors de la conscience, du monde dit matériel ; mais il le conçoit sur le modèle de l'esprit. C'est ainsi que pour Herbart, disciple de Wolff et de Leibniz, le corps et l'âme sont *deux substances différentes,* mais *homogènes* et de *nature spirituelle.* Voici comment Lotze, l'un des représentants les plus autorisés du monisme idéaliste, expose l'idée fondamentale de son système. D'après lui, nous ne connaissons directement que nous-mêmes ; la connaissance des faits internes est immédiate et atteint ces faits en eux-mêmes ; mais c'est le seul cas où nous connaissions l'intérieur d'une chose : *cognitio rei.* Les faits externes, nous ne les connaissons qu'indirectement et d'une manière confuse ; car, la conception mécanique que nous avons de la nature porte sur les circonstances extérieures et tourne continuellement autour des choses, sans entrer dans leur inté-

rieur : *cognitio circa rem.* Le seul moyen de nous faire une idée des choses, c'est, par conséquent, de les concevoir par analogie avec nous-mêmes et de les considérer comme des substances spirituelles. Les atomes qui constituent les corps se composent de véritables éléments psychiques *en réciprocité d'action ;* cette action réciproque nous donne la représentation phénoménale de la matière (1). Lotze ne fait-il pas penser ici à Leibniz composant l'étendue d'unités indivisibles dont la juxtaposition produit l'illusion de la continuité ?

L'idéalisme a dû céder beaucoup de terrain depuis que la psychologie expérimentale a démontré que le contenu de la conscience individuelle est nécessairement déterminé par ses rapports avec l'univers et tout spécialement avec le milieu physique dans lequel nous vivons. L'esprit et le monde matériel sont si étroitement liés que le progrès de la vie psychique se fait en grande partie par l'adaptation plus parfaite de l'interne à l'externe. N'est-ce pas la preuve que la pensée ne fait pas exister l'univers et le milieu physique, dont elle est au contraire tributaire ?

De plus, le monisme idéaliste est un dualisme spiritualiste, puisqu'il admet que l'esprit et la matière représentent deux substances différentes, réelles l'une et l'autre. Il aura donc tous les inconvénients du dualisme. On ne voit pas comment des mouvements dans l'espace peuvent être « absorbés », comme l'admet Lotze, par leur transformation en états intensifs, c'est-à-dire, en états de conscience, ni comment ces derniers peuvent se transformer en phénomènes physiques. La causalité mécanique et la causalité psychique obéissent à des lois entièrement différentes ; comment l'une pourrait-elle se transformer en l'autre et donner naissance à l'autre ? C'est aller contre le principe de la conservation de l'énergie qui ne veut pas seulement que l'énergie supprimée ait une compensation dans une énergie quelconque, mais dans une énergie de même *espèce.*

Enfin, puisque le monisme idéaliste admet la nature spirituelle de la matière, comment la conscience, qui, par hypothèse, ne connaît que la causalité psychique, peut-elle imaginer

(1) *Medizinische Psychologie*, p. 261.

une causalité de caractère tout différent, comme la causalité mécanique ? Comment peut-elle, elle, qui ne connaît que l'esprit, avoir l'idée de la matière, de l'étendue et des phénomènes physiques ? Supposons une conscience absolument étrangère au monde de la matière ; comment pourra-t-elle concevoir la matière et imaginer les lois de cette matière, dont elle ne trouve aucune idée en elle-même ? Cette matière, dira-t-on, est au fond une illusion ; mais d'où vient cette illusion ? Comme le monisme matérialiste, le monisme idéaliste méconnaît le principe d'hétérogénéité du corps et de l'esprit. Que l'on se donne la conscience sans la matière, ou la matière sans la conscience, peu importe : d'un terme à l'autre il n'y a pas de déduction possible.

Force est donc de se donner en même temps la conscience et la matière, l'esprit et le corps ; c'est ce que fait le dualisme.

DUALISME

Les dualistes considèrent l'âme et le corps comme deux substances complètes et distinctes, hétérogènes ou homogènes. Ils ne sont pas d'accord sur la nature des relations qui existent entre ces deux substances : les uns les font consister dans un commerce d'action, et les autres dans une coïncidence ou corrélation.

Selon la formule d'Albert le Grand, l'homme de Platon est une âme se servant d'un corps : *anima utens corpore*. L'âme est dans le corps comme le pilote dans sa barque ; elle est au corps ce que le cavalier est à son cheval, ce que l'homme est à son habit, le musicien à sa lyre ou le cordonnier à son tranchet. Bref, elle est le moteur ou la cause, et le corps le mobile ou l'instrument. Or, moteur et mobile mènent chacun une existence séparée ; ce n'est pas selon l'*être* qu'ils sont unis, mais selon l'*agir* : ils entretiennent un simple commerce d'action.

Pour Descartes, l'action du corps sur l'âme n'est qu'apparente. A la *suite* ou à l'*occasion* des mouvements de la glande pinéale reçus du monde extérieur par l'intermédiaire des

esprits animaux, une impression se produit dans l'âme, dans le *mens* : phénomène, non de causalité, mais de corrélation. Au contraire, l'action de l'âme sur le corps est une action réelle et causale : l'âme meut la glande, en ce sens qu'elle dirige son mouvement sans le produire.

A propos du monisme matérialiste et idéaliste, nous avons vu que la théorie de l'action réciproque est contredite par le principe de la conservation de l'énergie. Un état de conscience ne peut pas être l'équivalent d'un mouvement cérébral, ni un mouvement cérébral l'équivalent d'un état de conscience. On répondra que, dans le cas de l'action de l'âme sur le cerveau, l'âme ne produit aucun mouvement et qu'elle se borne à changer sa direction : ce qui se comprend difficilement ; comment changer la direction sans produire de l'énergie ? En tout cas, on se heurte sûrement à la loi d'inertie, d'après laquelle un point matériel ne peut changer son état de mouvement ou de repos que par l'action d'un autre point matériel. — L'action réciproque est encore en contradiction avec la continuité fonctionnelle du système nerveux. Admettre un passage de l'ébranlement cérébral à l'état de conscience ou de ce dernier au premier, n'est-ce pas supposer que le processus physiologique est interrompu pour recommencer ensuite de nouveau ? La théorie de l'action réciproque entre la substance du corps et la substance de l'âme n'est pas défendable.

D'autres philosophes prétendent que la volonté divine a établi entre les mouvements du corps et ceux de l'âme une corrélation ou un parallélisme.

Par sa théorie des *causes occasionnelles,* Malebranche refuse la causalité à tous les agents naturels pour la réserver à l'auteur de la nature et fait de ces agents des causes à l'occasion desquelles Dieu est déterminé à agir de telle ou telle manière. Lorsque nous voulons mouvoir le bras, les esprits animaux se répandent dans les muscles pour le remuer en la manière que nous souhaitons ; car, notre volonté détermine celle de Dieu, qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet.

Cette hypothèse, qui supprime le commerce réel de l'âme

et du corps, en leur déniant, ainsi qu'à tous les êtres, la causalité, fait intervenir Dieu à chaque instant pour harmoniser l'âme et le corps, comme un ouvrier pour tenir d'accord deux pendules. Leibniz estime que l'harmonie a dû être *préétablie* dès l'origine. Dieu aurait d'abord créé l'âme, et il l'aurait créée de telle façon qu'elle doive reproduire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps ; le corps aurait été aussi créé de telle façon qu'il doive faire ce que l'âme ordonne. Dès qu'une impression des sens se produit, l'âme forme une image qui s'accorde avec elle ; et quand l'âme veut quelque chose, le corps est porté à faire ce que veut l'âme.

Leibniz et Malebranche suppriment tout lien réel entre l'âme et le corps, au profit d'un lien idéal dans la pensée et la volonté du créateur. Supposons que l'âme habite dans un astre lointain, tandis que le corps vit sur notre planète, l'union de l'âme et du corps sera aussi réelle que l'union actuelle imaginée par ces deux philosophes. Pour avoir conçu la matière par analogie avec l'esprit, Leibniz n'a pas vu que la conscience individuelle ne peut former un monde à part, qu'elle reçoit du dehors, et qu'elle dépend du reste de l'existence et en particulier de son propre corps. Il n'y a pas d'hypothèse plus opposée à la loi de l'unité de l'âme et du corps, ni par conséquent plus éloignée de la réalité. C'est, en outre, la voie fermée à toute explication scientifique.

Le *parallélisme psycho-physique* est la forme la plus récente du dualisme. Les deux séries d'événements, série physique et série psychique, par lesquelles il remplace le parallélisme métaphysique des substances du corps et de l'âme, sont absolument hétérogènes ; le principe d'hétérogénéité est à la base de tout dualisme. De plus, ces deux séries n'agissent pas l'une sur l'autre, ni ne se mêlent l'une à l'autre ; elles n'ont d'autres rapports que des rapports de simultanéité dans le temps : elles sont dites parallèles, concomitantes, coexistantes, contemporaines.

Il faut préciser le sens et l'étendue du principe du parallélisme.

Ce principe signifie que tout fait psychique s'accompagne

d'un processus organique déterminé. Mais il ne faudrait pas lui faire dire inversement que tout événement cérébral se double d'un événement psychique déterminé (1). Nombreuses, en effet, sont les fonctions de notre organisme qui échappent complètement aux prises de la conscience ; s'imaginer autant de consciences que de centres nerveux, de cellules, de molécules, d'atomes ou même d'électrons, c'est sortir des limites de la science pour entrer dans le domaine de la fantaisie. Puis, ce qui fait la valeur du parallélisme, c'est d'être un principe d'investigation ; les faits psychiques, en se doublant de phénomèmes physiques, se soumettent à l'expérimentation et à la mesure et deviennent l'objet de recherches vraiment scientifiques. Il n'en est pas de même des faits physiques ; les supposer doublés d'un processus mental ne sert de rien pour les mieux connaître.

Quant à l'étendue du parallélisme, on peut supposer, pour des motifs d'ordre méthodologique, que tous les aspects de la vie mentale ont des corrélatifs physiologiques. Mais s'il s'agit du fond des choses, on doit apporter une importante restriction à ce principe. Wundt et Ladd estiment que l'activité proprement spirituelle, celle qui élabore les données des sens et les combine selon des lois logiques, esthétiques et morales, n'a pas de corrélatif moléculaire. Ce travail mental, qui des représentations fait un jugement, n'est pas contenu dans ces représentations : elles, ont un corrélatif cérébral ; lui, n'en a pas. Aucune forme de mouvement ne peut servir de base physique à nos croyances métaphysiques, à notre croyance au monde extérieur, ou à l'énergie causale ou à la distinction d'une chose et de ses attributs (2). Nous pensons avec ces philosophes que si le concept le plus abstrait suppose l'image, qui s'accompagne, elle, d'un état cérébral, il n'a pas et ne peut pas avoir lui-même son équivalent dans une danse de molécules quelconques. Il n'est pas possible de retrouver point par point dans des processus moléculaires déterminés les équivalents de l'abstraction qui transforme le sensible en intelligible, de

(1) Cf. W. Wundt, *Philosophische Studien*, t. IV, p. 321.

(2) Cf. W. Wundt, *Essays*, 1885, p. 118. — George T. Ladd, *Elements of physiological Psychology*, 1887, p. 594.

l'activité logique, du jugement affirmatif, du jugement négatif, du raisonnement, de l'activité volontaire et morale, de l'acte libre et de l'amour du Bien. La vie psychologique, prise sous sa forme supérieure ou spirituelle, est une vie autonome, qui ne dépend des sens et par conséquent du cerveau que pour l'acquisition des matériaux de la connaissance ; l'opération qu'elle accomplit est par elle-même une opération propre, transcendante et sans corrélatif physiologique équivalent.

Le principe du parallélisme ainsi précisé et limité peut-il être considéré, non seulement comme une règle d'investigation, une méthode, un principe de la psychologie, mais encore comme une loi qui exprime la nature des rapports de l'esprit et du corps ? Il ne semble pas. Parallèles et sans interpénétration d'aucune sorte, la série physiologique et la série psychologique ne peuvent se réduire l'une et l'autre, elles sont réellement DEUX. Or, quand nous avons deux éléments parallèles, on peut supprimer l'un sans modifier l'autre. En est-il ainsi des deux séries d'événements ? Sommes-nous composés de deux moitiés intégrantes se déroulant côte à côte, sans point de contact et profondément indifférentes entre elles ? Dans ce cas, l'être humain ne serait pas un être, un individu, mais une « conglomération (1) ». Le principe d'interdépendance ou d'unité de l'âme et du corps doit nous faire rejeter une pareille théorie. De plus, comment expliquer le fait d'une constante correspondance dans le développement des deux séries d'événements ?

Certains philosophes ont cru trouver la raison du parallélisme, non plus dans l'assistance divine de Malebranche ou l'harmonie préétablie de Leibniz, mais dans un principe *identique,* source des deux séries de phénomènes et plus ou moins analogue à la substance de Spinoza, qui se révèle à nous par les deux seuls attributs irréductibles que nous connaissions, la pensée et l'étendue. Le dualisme abdique en faveur d'un nouveau monisme, qu'on exprime en des images variées. Par opposition aux *deux* horloges qui sont d'accord parce qu'elles

(1) Théodore FLOURNOY, *Métaphysique et Psychologie*, Préface de M. HÖFFDING, p. XV.

agissent l'une sur l'autre, ou parce que le doigt de l'horloger dirige les aiguilles, ou parce qu'elles ont été bien réglées dès le début, on parle d'une horloge *unique* considérée de deux points de vue ; d'autres fois, on regarde les phénomènes concomitants comme les côtés objectif et subjectif d'une « Unité à deux faces », ou encore comme les aspects d'une même activité première et les deux expressions d'un « seul et même être ».

Il est difficile de comprendre qu'une forme quelconque de la pensée et une désintégration cellulaire soient deux aspects d'une même chose. Fechner a recours à des comparaisons : rien de plus contraire que le côté convexe et le côté concave, et pourtant une circonférence est à la fois concave et convexe suivant le point de vue. « Vous voilà satisfaits, j'espère, dit avec ironie M. Th. Flournoy ; et vous ne vous étonnerez plus que *ce qui* vous apparaît comme souvenir, émotion, fait de conscience quelconque, à vous qui le voyez du dedans, puisse se montrer en même temps à un observateur externe comme décomposition chimique ou vibration moléculaire ! — Quant à se demander en quoi consiste intrinsèquement, en soi-même, *ce qui* apparaît sous ces deux aspects irréductibles, il va sans dire qu'il n'y faut pas songer. On ne pénètre pas la Substance, Dieu, la Force universelle, l'Être unique, — en un mot l'Absolu ; c'est déjà bien joli, et suffisant, de savoir que c'est également Lui qu'on contemple au dedans sous la forme du phénomène psychique, et au dehors sous la forme du phénomène physique, les deux ne faisant qu'un — en Lui (1). »

Nous serions heureux, en nous plaçant à un autre point de vue, celui de l'*unité biologique* de l'être humain, d'échapper à ces critiques d'un esprit aussi distingué et sympathique que M. Th. Flournoy.

THÉORIE DE L'UNITÉ BIOLOGIQUE

Tout parallélisme, celui des deux séries aussi bien que celui des deux substances, et en général tout dualisme est en contradiction avec le principe d'unité de l'âme et du corps, que nous

(1) *Ouv. cité*, p. 72.

avons énoncé au début de cet article et qui nous paraît s'imposer par tant d'observations et d'expériences courantes en psychologie. Quant au monisme, il est, sous ses deux formes, la négation même du principe, également certain, d'hétérogénéité.

L'unité biologique de l'être humain, nullement exclusive de l'hétérogénéité des parties qui la constituent, absorbe en elle le monisme et le dualisme, et, en les dépassant, les réconcilie.

L'homme est un être défini. Composé de parties diverses, il est *lui-même* dans toutes ses parties ; doué d'activités spécifiques multiples, rigoureusement coordonnées en vue d'une harmonie supérieure, il les fait coopérer à la réalisation de ses fins. Il vit, il sent, il pense. Il vit d'abord, parcourant, à partir de l'œuf, les premiers stades de l'organisation ; après quelques mois, la vie embryonnaire, se développant et se différenciant, le dote d'un système nerveux : des fonctions nouvelles se manifestent, il commence à éprouver des sensations, les sensations intra-utérines ; enfin, lorsque le développement du cerveau est plus avancé, on voit apparaître les premières manifestations des formes les plus hautes de la vie, qui sont la vie intellectuelle et la vie morale. A ce moment, il a conscience qu'il vit, qu'il sent et qu'il pense. Toutefois, il n'a pas directement conscience de sa vie organique, des phénomènes de nutrition cellulaire, des assimilations et désassimilations qui s'effectuent dans les molécules et les atomes de ses divers tissus ; ce n'est que par les sensations de la cénesthésie qu'il a conscience de son corps.

L'homme est donc un *individu* et un individu *psycho-physique*, porteur des propriétés les plus hétérogènes, les unes physiologiques et les autres psychologiques. Il ne faudrait pas se méprendre sur la nature de cette division des propriétés et croire qu'elle affecte l'*être*. Elle montre seulement l'hétérogénéité des caractères qui le constituent. L'être humain présente un ensemble de propriétés et de fonctions spécifiques puissamment hiérarchisées, malgré leur nombre, leur diversité et leurs oppositions. Si des influences perturbatrices externes ou internes menacent de troubler cet ordre, il fait effort pour le maintenir et ordinairement y réussit. La persistance et la con-

stance de cet ordre supposent une unité synthétique profonde, unité biologique du tout et de ses parties, qu'il ne faut pas confondre avec l'unité logique ou formelle de Kant; c'est une unité réelle et vivante, l'unité d'un être organisé. Cette unité se distingue aussi de l' « identité » de Höffding. Pour ce philosophe, l'esprit et le corps sont les deux aspects d'un troisième terme, que nous pouvons croire différent de chacun des deux autres. « Ce qui agit, dit-il, dans les phénomènes matériels est de telle nature qu'il s'exprime en même temps d'une manière corrélative, en tant que conscience. La sensation que j'ai en ce moment correspond à l'état présent de mon cerveau, *parce que c'est un seul et même être qui agit dans la conscience et dans le cerveau* (1). « Bien que cette conception se rapproche de la vérité, elle contient encore un reste de spinozisme et de parallélisme.

L'unité biologique réside dans la nature des corps vivants. Un être organisé n'est pas un agrégat fortuit de molécules qui se juxtaposent, s'entrecroisent, se recouvrent et se meuvent dans une direction et avec une vitesse déterminées, sous l'action des forces mécaniques et selon les lois des chocs. Une pareille définition ne conviendrait même pas aux corps bruts. Il y a sans doute dans tout être, chimique ou biologique, des propriétés communes à tous les corps, des énergies banales qui se transforment, des matériaux qui circulent et s'échangent, une matière vague et indéterminée susceptible de recevoir toutes les empreintes. Mais ce n'est pas tout, et ce n'est pas ce qui constitue les êtres et les distingue les uns des autres. A côté de ce qu'il y a de banal dans un corps spécifique, il y a ce qui le fixe dans une espèce plutôt que dans une autre, il y a les propriétés nettement caractérisées qui servent à le définir. Les êtres organisés ou non organisés ont ceci de commun qu'ils sont des corps définis et coordonnés; mais ils n'ont pas tous la même nature spécifique et chacun d'eux utilise *à sa manière* la provision d'énergie vulgaire qui lui est momentanément déléguée; en d'autres termes, tous les êtres, depuis l'hydrogène jusqu'à l'homme, font un emploi différent des

(1) *Esquisse d'une Psychologie*, trad. franç., p. 86.

activités physico-chimiques : c'est donc qu'il y a en chacun d'eux quelque chose de spécifique qui s'impose à ces activités, qui les infléchit dans un sens plutôt que dans un autre, qui modèle leur action, qui est leur *loi* et qui est par conséquent la loi de l'être lui-même : sorte de plan intérieur, de finalité immanente, de forme typique ou d'idée. La théorie de la connaissance supposant le connaissable, le fond de la réalité n'est ni le hasard, ni l'irrationnel, mais l'intelligible. Cl. Bernard voyait dans la vie une « idée directrice ». Cette *idée-modèle* constitue tout être naturel, quel qu'il soit, dans son espèce propre ; mais sa présence se manifeste avant tout dans l'être vivant. S'il est vrai que les activités physico-chimiques produisent l'organisation, l'assimilation, l'accroissement et la reproduction, et justifient par conséquent l'étude mécanique de la vie, d'où vient que les phénomènes vitaux sont si différents des phénomènes de la matière brute et que les activités générales de la matière exécutent, ici, un travail absolument nouveau ? C'est qu'il y a dans l'être vivant une loi originale, caractéristique de la vie : il y a un plan, une finalité, une « idée directrice », d'un ordre supérieur ; les activités mécaniques réalisent le dessin et se conforment à l'idée. Pour employer une comparaison d'Aristote, la scie divise le bois, c'est son opération propre ; mais lorsque le travail prend une forme artistique et aboutit, par exemple, à la confection d'un lit, c'est qu'elle réalise une idée. La scie sera la cause efficiente du lit et l'art en sera la cause exemplaire. Ainsi en est-il des œuvres de la nature ; l'idée-modèle est l'art interne qui dirige les activités générales. Gardons-nous cependant de tout vitalisme ou néo-vitalisme, ce que Cl. Bernard, malgré tout, n'a pas su faire. L'idée-modèle n'est pas une *force vitale* se servant des forces mécaniques comme d'instruments ; il ne faudrait pas la comparer au maçon, ni les forces mécaniques à la truelle. Il n'y a d'autres forces dans le vivant que les activités physico-chimiques ; quant à l'idée-modèle, elle n'agit pas à proprement parler : elle n'est active qu'à la manière des formes, des dessins et des plans. Au fond, la seule cause véritable, c'est l'être lui-même ; c'est lui qui agit, selon sa forme typique, par les activités physico-chimiques. Écartons toute

idée d'extériorité : l'être, la forme, les activités ne sont pas des éléments extérieurs les uns aux autres. Les activités physico-chimiques ne sont pas dirigées de l'extérieur par l'idée-forme ; ces activités banales, communes à tous les corps, ne conservent pas, en entrant dans le corps organisé, leur autonomie d'être et de fonctionnement; si elles se comportent autrement que dans la matière brute, et autrement dans tel vivant que dans tel autre, c'est qu'elles appartiennent à un vivant déterminé. Toutes les activités qui font partie du vivant se conforment à son être et à son mode d'agir; l'herbe mangée par le mouton devient mouton, et ses activités physico-chimiques deviennent les activités du mouton, c'est-à-dire, des activités spécifiques déterminées. L'idée-forme, qui communique ses spécificités aux activités, est une idée *réifiée,* un principe de nature qui constitue l'être dans son espèce, en déterminant et en marquant de son empreinte la matière première apte à recevoir toutes les empreintes et toutes les déterminations.

En langage péripatéticien, l'*idée-forme,* ou simplement la *forme*, spécifie les activités et par conséquent l'être des corps non organisés ; l'*idée-âme*, ou l'*âme* tout court, spécifie les activités et l'être des corps organisés. Les âmes et les formes sont des plans intérieurs, des modèles immanents, des idées réifiées. C'est à cause de cette analogie des âmes et des formes qu'Aristote disait qu'en un certain sens tout est plein d'âme. L'âme est donc le principe et la cause du corps vivant, qu'on appelle pour cette raison corps *animé :* « ἔστι δὲ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή » (1). Organisé sous la loi de l'âme, qui fait des activités générales de la matière des activités organoplastiques, le corps n'a pas d'être à lui, ni par conséquent d'activité propre ; il n'a d'autre être que l'être de l'âme : d'où résulte quelque chose de plus profond que l'union, l'unité de l'âme et du corps : « ἓν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα » (2), l'âme et le corps sont une chose *une*. De ce que l'âme est « l'acte premier d'un corps naturel organisé », Aristote conclut qu' « il n'y a pas lieu de chercher si l'âme et le corps sont une chose une, pas plus qu'il ne faut le

(1) *De anima*, B, 4, 415ᵇ, 8.
(2) B, 1, 412ᵃ, 6.

faire pour la cire et l'empreinte, ni, d'une manière générale, à propos de la matière d'une chose et de ce dont elle est la matière. Car l'un et l'être s'entendant en plusieurs sens, ce qui est proprement un et être, c'est l'acte (1). »

La question ne se pose pas davantage de chercher comment l'âme meut le corps et réciproquement ; il s'agit seulement d'expliquer comment l'être organisé se meut lui-même dans la complexité de ses parties et selon l'hétérogénéité de ses fonctions. La vie psychologique modifiant ses finalités, la vie physiologique se modifie d'elle-même et organise, sous la loi de l'âme, en vue de réaliser les nouvelles finalités, ses interactions et ses mouvements ; un objet s'offre à nos sens, il nous plaît, nous le désirons, cela suffit pour que les fonctions motrices exécutent d'elles-mêmes les mouvements nécessaires : « *Statim disponitur organum corporale, scilicet cor, unde est principium motus, tali dispositione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensitivus inclinatur et constringitur* (2). » De même, à la suite des modifications physiologiques, la vie psychologique d'elle-même se modifie. Dans aucun cas, il n'existe d'interaction ou d'action réciproque entre l'âme et le corps : il y a seulement solidarité des diverses fonctions, corrélation interne, harmonie préétablie ou parallélisme dans le plan de l'âme.

Le moyen de concilier l'action de la volonté libre sur le corps avec le principe de la conservation de l'énergie devient un pseudo-problème. Le corps ne formant pas de système autonome, mais appartenant tout entier à l'âme, nulle composante étrangère ne peut intervenir dans l'unité du vivant. Aussi n'est-il plus question, comme dans le dualisme, de création d'énergie, mais seulement de transformation et d'équivalence des forces. L'âme ne meut pas par elle-même, mais comme elle communique, à titre d'idée-forme ou d'idée-modèle, l'être, l'agir et la finalité au composé biologique, ce dernier n'agit que par elle et selon sa loi (3).

(1) B, 1, 412b, 6-10.

(2) Q. XXVI, *De veritate*, a. 3, *in corpore*.

(3) Cf. A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 80. — Paul Vignon, *Revue de Philosophie*, 1904, IV, 261, 403, 557 ; V, 5, 693 ; 1905, VI, 67, 175.

L'âme de l'homme constitue un plan d'être et d'action beaucoup plus riche que celui de l'âme de l'animal ou de l'âme de la plante, et à plus forte raison que celui de la forme du corps brut. Ame d'ordre intellectuel, principe de pensée et de vie morale, possédant des opérations qui lui sont propres, elle comprend deux plans virtuels : l'un d'ordre sensible qui appartient à la vie psychologique, comme celui de la pensée ; l'autre d'ordre purement biologique, qui ne tombe pas directement sous les prises de la conscience. Formellement intellectuelle, l'âme de l'homme contient éminemment les plans des formes sensible et végétative, et produit la vie et la sensibilité. Aristote la définit : le principe premier par lequel nous vivons, nous sentons et nous pensons, ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως » (1).

L'homme est donc un être biologique enveloppant dans sa vivante unité une hiérarchie de propriétés spécifiques, depuis les plus humbles, celles de la vie organique jusqu'aux plus élevées, celles de la vie intellectuelle.

Telle est, nous semble-t-il, la vraie doctrine sur la relation générale du corps à l'âme. Il nous reste à l'appliquer au cas particulier du rapport des organes sensoriels à la conscience dans le phénomène de la sensation.

II

RAPPORT DES ORGANES DES SENS A LA FONCTION SENSORIELLE

Il n'y a plus à chercher de pont entre le corps et l'âme. La vie physiologique n'appartient ni au corps seul, ni à l'âme seule : elle est la vie du corps organisé ou animé ; les activités organo-plastiques et organo-trophiques sont également celles du composé ou du vivant.

En est-il de même de la vie psychologique ?

Mettons à part la vie intellectuelle et morale, qui ne nous

(1) *De anima*, B, 2, 414', 12.

intéresse pas pour le moment; si elle emprunte aux sens, sous le rapport de la connaissance, les matériaux qu'elle élabore, l'élaboration qu'elle leur fait subir est propre à elle et d'ordre spirituel, elle s'accomplit par conséquent sans le secours d'un organe proprement dit.

La vie sensible, au point de vue qui nous occupe, est-elle de même nature que la vie nutritive? Ses fonctions appartiennent-elles au composé, comme les fonctions physiologiques? En d'autres termes, les organes sensoriels sont-ils de vrais *organes de sensation*, au même titre et dans le même sens que les poumons sont les organes de la respiration? Le poumon respire; l'appareil visuel voit-il? — Ou bien, les organes dits sensoriels ne seraient-ils que des organes de mouvement? Dans ce dernier cas, la sensation appartiendrait à l'âme seule.

M. Bergson, qui s'en tient à la conception mécanistique du cerveau cartésien, estime que ce dernier, loin d'être un organe de sensibilité, n'est pas même la *condition* de la sensation. Sa démonstration n'atteint que les matérialistes, qu'elle vise d'ailleurs, et, sous ce rapport, nous la croyons victorieuse; car la sensation est un fait de conscience et un fait original. Mais elle ne prouve pas que le cerveau, tel que le conçoivent les péripatéticiens, ne puisse être un organe de sensation.

Sans doute, M. Bergson nous montre dans le cerveau un organe de mouvement : sorte de bureau téléphonique central, donnant la communication ou la faisant attendre; d'un côté, recevant les excitations périphériques; de l'autre, commandant à tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe, qui ont en lui leurs représentants. Mais ce rôle n'est ni contestable, ni contesté. Ce qu'il faudrait démontrer, c'est que le cerveau n'est qu'un organe de mouvement.

Ne pourrait-on pas administrer cette preuve, en considérant la nature de la perception? « Ma perception, dit M. Bergson, est en dehors de mon corps. » Et ailleurs, « notre perception, disions-nous, est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous (1) ». Bien plus, la perception est un acte de l'esprit coïncidant avec la matière.

(1) *Matière et Mémoire*, pp. 49 et 244.

« On comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure, s'unir à elle par conséquent, et néanmoins qu'il s'en distingue radicalement (1). » Si la perception se fait en dehors du corps et consiste dans une opération de l'esprit, il ne peut plus être question d'*organes de sensation*. La sensation est prise ici au sens de perception ou d'état représentatif sensoriel. M. Bergson va jusqu'à dire que le cerveau n'est pas en droit nécessaire à la perception, il n'en est pas même une condition absolue ; sans lui, la perception serait seulement impuissante et inutile. « Que la matière puisse être perçue sans le concours d'un système nerveux, sans organes des sens, cela n'est pas théoriquement inconcevable ; mais c'est pratiquement impossible, parce qu'une perception de ce genre ne servirait à rien. Elle conviendrait à un fantôme, non à un être vivant, c'est-à-dire agissant (2). » Par conséquent, si les organes dits sensoriels sont nécessaires, c'est parce que la perception n'est orientée que vers l'action ; le caractère exclusivement pratique de la perception ressort de cette considération, que, d'une part, le progrès de l'organisation du système nerveux a pour but une action de plus en plus indéterminée, et que, de l'autre, la perfection de la perception se règle sur celle du système nerveux (3).

D'abord, rien ne prouve que le développement de la structure cérébrale ne soit ordonné qu'à l'action. Ensuite, à supposer qu'il en fût ainsi, on ne saurait raisonner *a pari* et conclure que la perception n'est orientée que vers l'action. L'argument peut être retourné : l'on soutiendrait avec non moins de vraisemblance que le progrès de la perception étant ordonné à une connaissance de plus en plus parfaite, le système nerveux, dont la perfection se règle sur celle de la perception, est ordonné à la connaissance, et à la connaissance seulement. Dans les deux cas, l'argumentation est vicieuse.

Que penser du point central de la théorie ? Est-il admissible que le rôle du corps se borne à utiliser la perception et ne concoure d'aucune façon à sa genèse ? D'après M. Bergson, le

(1) P. 246.
(2) P. 33.
(3) P. 17.

corps commence l'action *réelle* et esquisse les mouvements, les réactions naissantes. La perception dessine ces réactions et ces mouvements, elle est l'action en tant que *figurée*, l'action *virtuelle;* sorte de question élémentaire posée à l'activité motrice, elle doit précéder l'action réelle et être complète, comme représentation, avant toute modification du cerveau : c'est avant tout événement cérébral que l'esprit « se pose sur la matière dans l'acte de la perception pure ».

Tout ce que nous savons des conditions anatomiques et physiologiques des sensations nous interdit de penser que l'état cérébral ne soit que la continuation et le prolongement de la perception, et que cette dernière puisse exister antérieurement à toute modification cérébrale et résulter d'une opération de l'esprit se posant sur la matière. Le détail de la sensation représentative se moule exactement sur le détail du système nerveux, depuis les prolongements protoplasmiques des organes des sens jusqu'aux centres de projection ou centres sensoriels de l'écorce, en passant par les masses inférieures grises du névraxe. Bref, tous les troubles du système nerveux s'accompagnent de troubles dans la perception. M. Bergson a beau déclarer que sa théorie lui permet de *parler ainsi;* il doit avouer qu'elle lui interdit de *penser ainsi :* « Tout se passe *comme si* » (1). Ce n'est pas suffisant. — De plus, dans notre précédent article sur l'énergie spécifique des appareils sensoriels, nous avons établi qu'il existe des cas assez nombreux, où, en l'absence de tout objet matériel sur lequel puisse se poser l'esprit, il y a perception. Mécaniquement excitées, les fibres gustatives de la corde du tympan donnent naissance à une sensation sapide. Ces faits sont très embarrassants pour la théorie de M. Bergson ; aussi s'est-il efforcé de prouver que même là il y a un objet : tentative inutile, comme nous l'avons montré ; où est l'objet réel sur lequel se pose l'esprit dans les sensations sapides dont nous venons de parler ? Je ne crois pas qu'il y ait d'hypothèse plus au rebours de tout esprit scientifique que celle d'une perception sensorielle sans organes des sens.

Concluons que le système nerveux conditionne réellement

(1) PP. 34, 29.

la sensation et qu'il est un organe de mouvement et de sensibilité. La sensation n'appartient ni à l'âme seule, ni au corps seul : « οὔτε τῆς ψυχῆς ἴδιον τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τοῦ σώματος » (1), mais au composé.

Il y a donc des « organes des sens » à proprement parler ; il nous reste à préciser leur nature. Au sens large, l'organe désigne un ensemble de conditions anatomiques et physiologiques dont dépend une fonction ou activité quelconque ; c'est ainsi que dans le mode actuel d'union de l'âme et du corps, la pensée, malgré sa spiritualité, dépend du cerveau, et qu'un homme décérébré ne peut pas penser. Au sens précis, tel qu'on le prend quand il s'agit de la vie physiologique et de la vie sensible, l'organe ne fait avec sa fonction qu'une chose *une ;* la fonction organique n'est autre que l'organe en activité.

Les organes sont des parties de l'organisme, et les organes sensoriels des parties du système nerveux remplissant des fonctions spéciales. Les sens, pour parler comme Aristote, sont des « parties de l'âme » ou des fonctions spécifiques de sensibilité. Dans la terminologie péripatéticienne, ils ne désignent pas seulement les sens externes, mais encore la conscience sensible, la mémoire, l'imagination et la « cogitative ». Le rapport du sens à l'organe est exactement le même que celui de l'âme au corps. L'âme est l' « acte » du corps, l'acte ontologique, qui le fait être ce qu'il est ; de même le sens est l' « acte » de l'organe, il le constitue ce qu'il est : organe de sensation. Prenons, avec Aristote, le sens de la vue ou l'organe visuel. Si vous ôtez à l'œil la vue, ce qui subsiste de cet organe ne mérite plus le nom d'œil, si ce n'est par homonymie, comme un œil sculpté ou dessiné. La vue est une « partie de l'âme », et elle est l'acte d'une « certaine partie du corps », la forme de l'œil ; en sorte que l'*œil qui voit* n'est ni l'organe matériel seul, ni la vue seule, mais cet organe ET la vue. C'est ainsi que le vivant n'est ni le corps seul, ni l'âme seule, mais l'âme ET le corps. L'unité biologique de l'être se retrouve dans ses organes, dans ceux des sens comme dans ceux de la nutrition.

(1) *De somno et vigilia*, 1, 454ᵃ, 7.

Le caractère mixte de la sensation justifie deux manières différentes de s'exprimer à son sujet, l'une en termes psychologiques et l'autre en termes physiologiques. D'un côté, il est vrai de dire que la fonction sensorielle appartient à l'âme, que le sens est une activité spécifique de l'âme, que l'âme sent; mais il convient d'ajouter que les opérations psychiques s'accomplissent au moyen du corps : « ἡ δὲ λεγομένη αἴσθησις, ὡς ἐνέργεια, κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστί (1). » Saint Thomas exprime la même idée dans le commentaire du *de sensu et sensato :* « *Sentire enim convenit animæ per corpus* (2). » — D'un autre côté, il est également vrai de dire que la fonction de sentir convient au corps, que les organes sensoriels sont véritablement des organes de sensibilité, qu'ils sentent, et que l'activité cérébrale prend conscience des sensations; mais il faut toujours sous-entendre que la matière organisée n'obtient de pareils effets qu'en agissant par l'âme et selon l'âme.

Nous avons vu que, dans le phénomène physiologique de la nutrition, l'âme agit, mais par les propriétés physico-chimiques; et que ces dernières agissent aussi, mais selon l'âme. Suivant le point de vue auquel on se place, l'assimilation est attribuable à l'âme ou au corps, à la condition d'entendre par âme l'âme informant le corps, et par ce dernier le corps informé par l'âme. Il en est de même dans la sensation. L'âme sent, mais par les appareils sensoriels; ceux-ci sentent, mais en agissant selon l'âme. Ce qu'il ne faut jamais oublier, c'est l'unité biologique de l'organe et de la fonction et, dans ce tout naturel, le rôle spécificateur de la fonction. De même que l'âme, dans l'ordre des phénomènes de la vie, confère aux forces physico-chimiques une valeur ontologique et fonctionnelle qui les élève au-dessus de la matière brute et les transforme en les activités du vivant; de même, dans l'ordre de la sensation, elle communique aux activités vitales la valeur ontologique et fonctionnelle qu'elle possède dans le plan de la sensibilité, et les rend aptes à des fonctions nouvelles et plus hautes. Comme le corps, les organes sont

(1) *De somno et vig.* I, 454ᵃ, 9.
(2) *Lectio Iᵃ, in fine.*

possédés par l'âme et n'existent que de l'existence de l'âme; comme lui, ils n'agissent que par l'âme et selon l'âme. Par conséquent, ne nous étonnons pas si le cerveau, obéissant à la loi de l'âme sensitive, que représente en certaines de ses régions la loi de la fonction sensorielle, est capable de sentir ou d'éprouver des sensations. La vie du cerveau n'est ni plus intelligible, ni plus certaine que sa sensibilité.

Qu'on ne dise pas que cette conception du cerveau est contredite par les études mécaniques, physiques et chimiques de ce viscère. Ce serait prouver qu'on n'a pas compris la doctrine que nous avons exposée. La science peut envisager le cerveau, les organes sensoriels et tout l'organisme d'après les méthodes qui lui sont propres; elle le doit. Mais le scalpel, le microscope et les colorations n'atteindront jamais que la structure, le squelette externe ou interne des éléments cellulaires ou moléculaires. Les propriétés spécifiques de la vie et de la sensibilité appartiennent à un autre ordre de recherches.

La théorie de l'unité biologique explique l'action et le rôle des excitants. De même que le corps ne peut recevoir une modification qui n'affecterait pas l'âme, de même l'organe sensoriel ne saurait subir une impression qui ne serait pas ressentie par les sens. Le monde extérieur, avec ses vibrations, ses chocs, ses actions chimiques, est incapable d'exercer une pression directe sur la conscience; mais il peut atteindre les appareils sensoriels et par eux leurs fonctions psychiques, puisque organe et fonction sont une chose *une*. — On comprend aussi quelle est l'origine de l'énergie spécifique des appareils sensoriels. Nous avons établi que leur spécificité n'est pas anatomique, mais fonctionnelle; on sait maintenant qu'elle provient du caractère spécifique des activités de l'âme.

Telle est, à nos yeux, la deuxième étape du processus psychologique de la perception.

(*A suivre.*)

E. PEILLAUBE,

Professeur de Psychologie à l'Institut catholique de Paris.

PAROLES D'ÉTERNITÉ (1)

« *Sentimus experimurque nos æternos esse.* »
(SPINOZA, *Ethic.* part. I, *Schol.*
Prop. XXIII.) (2) ;
« *Intellectus est supra tempus.* »
(S. THOMAS, *S. Theol.* Pars Iª, q. LXXXV,
a, 4. ad 1um.)

On ne prétend pas ici achever ni même esquisser une solution, mais seulement, par quelques notes qui veulent être des questions plus que des réponses, attirer, s'il se peut, l'attention, je n'ose dire des linguistes et des philosophes, mais d'un linguiste philosophe qui viendrait par hasard à les lire, sur un aspect, jusqu'ici peu envisagé, d'un problème presque aussi vieux que la philosophie.

Ces modestes remarques et menus propos ne tendent qu'à se faire l'amorce d'un travail suivi plus mûri et plus documenté, au cas où elles réussiraient à le provoquer chez quelqu'un de plus autorisé ou de plus accrédité ou, qui sait ? chez l'auteur même de ces lignes.

PREMIÈRE PARTIE

L'homme vit, agit et parle dans le Temps ; par suite, il utilise sans cesse cette notion ou cette donnée et met sans cesse

(1) Cet article est l'œuvre d'un aveugle agrégé et professeur de philosophie au lycée de Bayonne : détail qui ne peut qu'assurer la sympathie et souligner le mérite. *La Direction*

(2) Bien entendu, comme la suite de cet article suffit à l'établir, n'implique de notre part aucune adhésion à la manière dont Spinoza entend fonder l'expérience humaine de l'Éternité, et encore moins aux diverses thèses et à l'ensemble du système spinoziste.

en œuvre des éléments temporels : son action sur les choses et ses rapports avec ses semblables n'ont pas lieu hors du Temps. De là vient, sans doute, qu'il a connu le Temps, et même qu'il en a grossièrement analysé quelques éléments, avant de penser explicitement un mode d'existence étranger au Temps, — ou, en tout cas, débordant ou enfermant les cadres temporels, — et avant de nommer l'éternité. Ce point de vue du sens commun est symbolisé par le χρόνος de certaines théogonies grecques primitives, qui supposent, comme par exemple celle de Phérécyde de Syros, des sources antérieures et étrangères à la spéculation philosophique proprement dite. Ce χρόνος n'est pas seulement un être complet, réel pleinement, et en quelque sorte substantiel : il ne subsiste pas seulement depuis toujours et à toujours ; mais il est encore un principe premier de toute réalité, lequel ne doit l'existence à aucune nature antérieure ni supérieure : bref, c'est en tout sens quelque chose de premier et d'absolu, traduction symbolique de la croyance que rien n'existe hors du Temps, milieu universel où baigne toute chose et où s'écoulent tous les événements. Qu'après cela, ce milieu ou cette qualité soient substantialisés et même personnifiés, ce n'est pas le point qui nous intéresse ici ; et les remarques linguistiques auxquelles ces réflexions servent d'introduction porteront moins sur le Temps considéré *in abstracto* que sur la Durée telle qu'elle apparaît dans l'expérience concrète, c'est-à-dire sur le Devenir et aussi sur son contraire.

Sans entrer dans le détail des théories, ce qui dépasserait singulièrement la portée de cet article et celle d'un préambule, qu'on me permette seulement de ramener la mémoire du lecteur et son attention sur les principales solutions qui ont été données, à travers l'histoire de la Philosophie, à la question, non pas tant du Devenir et de l'Éternité ou de l'Intemporel, que de leur importance relative et, le cas échéant, de leur relation au sein du Réel : sur cette question, et laissant là les disciples et les continuateurs, je signalerai seulement les grandes directions sur lesquelles les chefs d'École et les initiateurs ont engagé la pensée philosophique, les principaux jalons, sans qu'il soit possible, — tant ils sont nombreux, — ni utile, — tant ils sont connus jusque des plus neufs des étudiants

en philosophie, — d'apposer les textes indicateurs ni même de les rappeler par de simples étiquettes.

La « Perennis philosophia » alléguée par Leibnitz, de laquelle je voudrais remémorer ici les principales positions successives au sujet du problème que je viens de mentionner, est le large courant de notre philosophie occidentale venu des Grecs, puis grossi, pour la partie théologique, de l'affluent chrétien, sans parler, dans le domaine plus strictement philosophique, de quelques bras un moment dérivés, tels que, pour citer les plus notables, les Scolastiques juive et arabe. Je n'ai pas qualité pour parler de l'autre grand courant de spéculation, — apparemment indépendant du précédent, sauf de partielles, occasionnelles et très exceptionnelles communications dans leur cours inférieur, — je veux dire la philosophie de l'Extrême-Orient, Inde, Chine et Japon; mais je crois qu'il ne serait pas difficile d'établir, sur la question du Temporel et de l'Éternel ou intemporel, comme sur bien d'autres, de frappantes analogies allant parfois jusqu'au parallélisme entre les deux courants, comme on peut *a priori* s'y attendre si la spéculation philosophique n'est pas un pur jeu de la fantaisie, et si elle a, d'une part, une logique interne, de l'autre, quelque base dans la nature des objets étudiés.

I

PHILOSOPHIE ANCIENNE

La notion du Temps, ou du moins de développement temporel, semble avoir été expressément connue ou notée, avons-nous dit, avant celle d'Éternité, ou d'un mode d'existence soit étranger au Temps, soit le débordant. Mais, comme il arrive souvent, ce n'est pas la notion la plus anciennement dégagée et reconnue qui s'est trouvée la première élucidée ou, pour mieux dire, qui a reçu la première le plus haut degré de lumière, et où l'intelligence a pénétré d'abord le plus avant. L'Éternité à peine apparue dans la philosophie a été marquée en traits beaucoup plus précis que ne l'a été alors, ni peut-être

depuis, la manière d'être opposée, soit parce que la première ne serait qu'une négation, soit plutôt parce qu'elle ne pourrait s'exprimer et, si j'ose dire, s'expliciter qu'en termes négatifs.

Les Éléates.

Quoi qu'il en soit, la première apparition expresse, dans la philosophie, de la notion d'Éternité (dont un sentiment vague n'a jamais manqué à la pensée humaine) a été due précisément aux obscurités de la notion opposée, ou plutôt aux obstacles que la spéculation, une fois éveillée sur ce point, ne tarda pas à rencontrer dans son effort pour se rendre un compte satisfaisant et se faire une idée intelligible du fait — ou de l'apparence — du Devenir; conformément à la marche logique et historique de la pensée, les difficultés de la thèse ont appelé l'antithèse. Quand la pensée se heurte pour la première fois à une difficulté jusque-là inaperçue, son procédé ordinaire, son premier mouvement, pourrait-on dire, est la négation pure et simple : déçue dans ses espérances trop hâtives, elle se venge en quelque sorte des réalités qui la froissent, et, comme par un excès d'humeur, rejette ce que, novice qu'elle est, elle se trouve inhabile à assimiler. Comme la plupart des questions, celle du Devenir est passée par cette phase négative ; dès que la philosophie s'avisa d'appliquer la critique aux notions de Temps et de Devenir et à celles qui, comme le concept de mouvement, leur sont connexes et les impliquent, elle y rencontra d'abord de telles obscurités, crut y découvrir de telles contradictions, qu'elle prit le parti de traiter de vaines apparences, d'illusions, ces gênantes réalités, et, parce que son estomac était encore trop faible pour digérer cette nourriture, elle la refusa comme viande creuse.

Telle fut, est-il besoin de le rappeler, au regard du Devenir, de ses éléments et de ses conditions, l'attitude de l'Éléatisme, puis de l'École de Mégare.

La réalité — Être éléatique et Idées ou Essences mégariques, — est, pour ces deux Écoles, rigoureusement éternelle : elle exclut non seulement le changement et la succession, mais même la durée proprement dite ou permanence à travers le

Temps ; en rejetant le Devenir, Éléates et Mégariques répudient du même coup toute trace d'idée de Temps. La conséquence est légitime, pour le dire en passant une fois pour toutes, car la permanence à travers la Durée n'est que l'identité d'un même terme à travers le changement des autres, et faute d'un Devenir qui contraste et coexiste avec ce qui demeure, toute distinction des moments du Temps s'évanouit, toute succession de l'Avant et de l'Après ; il ne peut plus exister ni être perçu de Passé, de Présent et d'Avenir ; bref, plus de données temporelles d'aucune sorte. Ainsi, dès les premières spéculations sur ces deux matières, le sort du Temps est lié à celui du Devenir ; dès lors aussi, c'est-à-dire à une date précoce de l'histoire de la philosophie, le concept, *sinon* l'appellation précise de l'Éternité, fait son apparition ; devant les difficultés du continu temporel, dans lequel les problèmes soulevés par le continu en général se compliquent de ceux que présentent en propre le Temps et le Devenir, les philosophes d'Élée ont pris le parti de soustraire la Réalité à la loi du Temps, et du même coup ils ont découvert et si nettement formulé la notion de l'Intemporel et de l'Éternel, que ceux d'entre les philosophes ultérieurs qui examineront cette notion ne feront guère que reproduire les définitions éléatiques, les uns en connaissance de cause et sous l'influence de celles-ci, les autres par le seul fait de la nature intrinsèque de l'objet étudié. Toujours est-il que l'Éternité, une fois entrée dans la Philosophie, n'en sortira plus : on peut suivre, à partir des Éléates, tout un courant que je demande la permission d'appeler « éternitaire », ramifié d'ailleurs en de nombreux canaux, plusieurs lignées de philosophes, lesquels, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, font une place quelconque à la notion d'Éternité ou à ses succédanés. Comme les pères de cette notion l'ont en quelque sorte engendrée adulte ou tout au moins adolescente, comme ils l'ont caractérisée dès l'abord avec une netteté supérieure, il s'agira beaucoup moins, après eux, dans les discussions et les spéculations sur l'Éternité et sur son contraire, de la nature de celle-ci, que de son degré de réalité et de sa relation avec le monde temporel.

Une négation n'est pas une solution, surtout quand la chose que l'on nie est un fait d'expérience ; aussi, petite ou grande,

le monde temporel ne laissera pas d'occuper une certaine place, jusque dans les philosophies que j'ai désignées comme « éternitaires » ; toutes essayèrent de concilier le Temps et l'Éternité, c'est-à-dire de montrer comment l'un et l'autre peuvent trouver place au sein de la Réalité.

Platon.

A travers les flottements et les variations de la pensée de Platon, ou, pour mieux dire, à travers les circuits de sa doctrine, il est aisé de reconnaître une inspiration dominante sur la question qui nous occupe, une tendance de plus en plus nette qui s'annonce dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*, s'accentue dans le *Phédon*, éclate dans le VIIe livre de la *République*, dans le *Philèbe* et dans le *Timée*, et perce dans le *Théétète*, le *Cratyle* et le *Sophiste*.

Les « Idées », dans l'intention de Platon, sont évidemment soustraites au Devenir et supérieures aux vicissitudes temporelles ; elles sont éternelles. D'autre part, elles ont seules l'Être véritable et plein « τὸ ὄν », ou du moins le monde auquel elles appartiennent est seul et véritablement, pleinement réel. En revanche, le Devenir, la « γένεσις », intermédiaire d'après le *Timée* entre l'Être et le non-Être, mélange peut-être de ces deux éléments, appartient par conséquent à un monde qui ne possède pas pleinement et primordialement l'existence : le domaine du Devenir, qui est aussi celui des choses sensibles et individuelles, possède une réalité imparfaite, qui ne se suffit pas à elle-même, qui n'est pas intelligible par elle-même, mais qui repose sur l'Être véritable, donc sur l'Être éternel qui seul existe de soi et en soi. Les objets de l'expérience ont chacun, dans le Temps, commencement et fin ; ils sont soumis à la génération et à la corruption, et, entre ces deux termes, leur existence s'écoule dans le Temps et la succession. Bien qu'ils soient plus que ce que nous appellerions aujourd'hui des apparences subjectives, le Devenir et les objets qui lui sont soumis ne sont, d'après l'allégorie du VIe livre de la *République*, que des reflets, ou plutôt, si nos perceptions sont en nous, des reflets des choses sensibles ; celles-ci, bien que situées hors de

nous et hors de la *caverne*, ne sont néanmoins que des copies; leur réalité n'est qu'une réalité d'emprunt, elle dépend dans sa nature, et aussi dans son origine, des modèles transcendants qui, eux, sont au-dessus du Devenir et étrangers aux qualifications temporelles. Par ailleurs, tout Devenir suppose un certain mélange de l'Être avec le non-Être relatif, avec cette négation déterminée qui est appelée l' « Autre » dans le *Sophiste* : De ce chef encore, il y a donc non-Être dans le Devenir; partant, la réalité première et définitive, l'Être en un mot, déborde les cadres temporels.

Aristote.

Ce double aspect, à la fois temporel et intemporel, du réel avec subordination de celui-là à celui-ci, se retrouve, modifié et précisé, chez Aristote. On peut résumer en deux affirmations son point de vue sur la question : 1° Le Devenir est un « Acte » imparfait qui participe du non-Être; 2° Le Devenir n'est possible que parce qu'il existe au-dessus de lui un domaine où il ne trouve pas place.

Pour ce qui est du premier point, le Devenir ou *changement* « κίνησις », c'est le passage de la « puissance » à l' « Acte »; or l'Être en « puissance » c'est le non-être relatif, c'est la privation de ce dont l'acte est la possession; du moins, c'est ainsi que se présente la théorie, si on la débarrasse des distinctions secondaires et des nuances qui ne nous intéressent pas ici. En conséquence, un être qui serait tout en acte, c'est-à-dire qui serait pleinement, dans lequel il n'y aurait place pour aucun manque, serait étranger au Devenir; or, un tel Être existe, et ceci nous conduit au deuxième point. Le passage de la puissance à l'acte suppose qu'antérieurement à ce passage existe déjà l'acte vers lequel s'achemine la puissance, car le plus ne peut sortir du moins, et pour que la privation d'une « forme » devienne possession de celle-ci, il faut qu'avant cette transformation la « forme » existe déjà en acte, à la fois, comme modèle ou « cause formelle » de ce que réalisera la puissance, et comme attrait ou « cause finale » de l'actualisation de celle-ci. Il existe donc un Être qui est tout acte et auquel l'Univers est

suspendu : un « Acte pur » : c'est Dieu. Bien plus, les diverses formes ou types, bien que leur réalisation individuelle à travers les êtres singuliers soit soumise à la naissance, au développement temporel et à la mort, participent néanmoins à l'Éternité, si on les considère en elles-mêmes.

En résumé, la réalité la plus profonde à la fois et la plus pleine est étrangère au Devenir, et si le Devenir est indéfini *a parte ante* et *a parte post*, c'est précisément parce qu'il est lui-même suspendu à une condition éternelle : l'indéfini du Devenir traduit, dans le monde de la Durée, l'éternité de l'Acte pur et celle des essences formelles qui en découlent. Autrement dit, le Devenir, c'est le contingent, puisque ce qui apparaît à un moment donné n'est pas nécessaire, attendu qu'auparavant il a pu ne pas exister; le contingent suppose le nécessaire, et l'Être qui devient, l'Être qui « est » ; or le nécessaire est éternel, puisque, à aucun moment, il ne peut ne pas être.

Enfin, comme le Temps est le « nombre » ou la mesure « du changement », il s'ensuit qu'il est absent de l'acte pur et des réalités formelles considérées en soi, non moins que le Devenir auquel il est lié.

Les Néo-Platoniciens.

Est-il besoin de rappeler l'importance de l'idée d'éternité dans la philosophie néo-platonicienne de l'École d'Alexandrie? Ici, tout émane de l' « Un » immuable et tout y revient, le monde sensible du Devenir, non moins que le monde intelligible, soustrait cependant aux vicissitudes temporelles. Le Devenir suppose la matière, il l'a pour théâtre, et la matière participe du non-Être ; mais l'Être premier, absolument et indivisiblement *un*, est supérieur à toute multiplicité quelle qu'elle soit, et par là même aux distinctions entre les moments du Temps. La deuxième « Hypostase », le « νοῦς », héritière manifeste du monde intelligible de Platon, est à son tour éternelle, comme les Idées de ce philosophe.

Bien plus, chaque âme, individuellement représentée dans une Idée singulière de l'Entendement divin, et en premier lieu

l'âme du monde, la troisième Hypostase, dont chacune de ces âmes est une partie, se trouve participer de l'Éternité. Ainsi toute réalité, eût-elle à certains égards quelque contact avec le Devenir, est en dernière analyse éternelle, comme la Divinité dont elle émane. Donc, la philosophie de l'antiquité païenne s'achève dans une affirmation solennelle de l'Éternité : éternité de Dieu, éternité du Monde, éternité de l'Ame individuelle.

Les Stoïciens.

Bien qu'appelés par l'ordre historique, je n'ai pas encore mentionné les Stoïciens, parce qu'ils occupent une place un peu spéciale parmi les philosophes « éternitaires ».

A première vue, ils semblent ne faire aucune part à l'Éternité : leur Monde, comme celui d'Héraclite, se développe à travers un perpétuel Devenir, et l'enchaînement causal soumis, pourrait-on croire, aux conditions temporelles, est à leurs yeux le lien intime qui unit entre elles les parties du Réel, et de tout le Réel, le monde et Dieu ne faisant qu'un. Mais regardons-y de plus près : ce Devenir, tout réel qu'il soit, n'est que la répétition de l'Identique; dans l'enchaînement des causes et des effets, chaque anneau n'est que la reproduction de celui qui le précède, le lien causal, tout analytique, se ramène à celui du même au même; cette notion bâtarde de répétition de l'Identique, d'un Devenir à la fois réel et exempt de changement, trahit le malaise des Stoïciens, non moins désireux qu'incapables de concilier le Devenir et l'Éternité au sein d'un même « κόσμος » et jusque dans les mêmes sujets, sans attacher ces deux attributs, comme Platon et Aristote, à des sujets différents ou à des aspects différents des mêmes sujets. — Par ailleurs, pour les Stoïciens, d'une part tout être est corporel, d'autre part le Temps est incorporel. On est donc tenté de croire que le Temps pour eux n'a pas de réalité, surtout si l'on considère en outre qu'en déclarant incorporels le vide et les idées générales, ils entendent par là leur dénier toute existence. Ajoutons qu'il ne semble même pas qu'ils tiennent le temps pour une propriété ou une abstraction, puisque, selon eux, abstractions et propriétés sont corporelles, sont des corps.

II

PÈRES DE L'ÉGLISE ET DOCTEURS SCOLASTIQUES

A la fin de l'antiquité, un facteur nouveau s'introduit dans la philosophie, lui apportant des faits à expliquer et des problèmes à résoudre : cette source de nouvelles questions et de nouveaux éléments d'appréciation, c'est le Christianisme.

Sur le point qui nous occupe, comme sur tous les autres, le christianisme, comme d'ailleurs la Réalité elle-même, tient fermement les deux bouts de la chaîne, comme dit Bossuet à un autre propos.

Dans l'espèce, ces deux bouts sont l'Éternité et le Temps, la foi chrétienne les déclare réels tous les deux, mais ce dualisme subordonne le deuxième au premier, tant pour le développement que pour l'origine ; l'Univers, qui se déploie dans le Temps, est suspendu à un Créateur éternel auquel il doit sa naissance, sa conservation et tout son être. Ainsi donc ce monde temporel, tout substantiel qu'il est, a été créé au sens le plus fort du mot; il dépend à trois points de vue d'un Être intemporel qui seul subsiste par lui-même; en effet, le monde temporel est l'œuvre d'un Dieu éternel qui l'a créé au sens chronologique et littéral ; ce même Dieu le conserve ; enfin l'existence temporelle ne fait que traduire, dans le plan des créatures, la pensée éternelle du Créateur : c'est comme une projection ou un reflet de l'Être divin dans le monde. Le Devenir est donc essentiellement attaché au monde créé, et le Temps, qui ne prend corps que dans le Devenir, est lui-même créé, Dieu ne le réalisant que dans les créatures, et le Temps vide n'étant qu'une abstraction ; il a donc commencé comme l'Univers. Telle est, très résumée, la Doctrine bien connue que les philosophes chrétiens et théologiens de l'antiquité et du Moyen-Age, les Pères de l'Église et les docteurs scolastiques auront à préciser et à éclaircir; à cet effet ils utiliseront surtout les ressources du Platonisme, du Néo-platonisme et de l'Aristotélisme. Les Pères d'abord, les philosophes scolastiques ensuite, et même les Penseurs du Moyen-Age étrangers à l'École, n'apportent donc aucune nouveauté ou modification capitale sur

notre question, mais seulement des vues de détail souvent fort intéressantes qui ne sauraient trouver place ici. Durant le Moyen-Age, la scolastique juive et la scolastique arabe suivent à cet égard des voies parallèles entre elles et à la philosophie chrétienne; le Platonisme, surtout sous la forme alexandrine, et le dualisme aristotélicien y exercent une influence inégalement partagée.

III

PHILOSOPHIE MODERNE

Descartes.

La philosophie moderne verra se renouveler ou plutôt se creuser notre problème. Toutefois, Descartes ne fait encore sur ce point que mettre en forme et adapter au reste de son système et à son tour d'esprit, avec le moins de modifications possible, l'enseignement traditionnel de l'Église et celui de l'École, en débarrassant celui-ci des éléments trop manifestement aristotéliciens. Deux traits sont à noter dans cette sorte de mise au point : en excluant de Dieu toute multiplicité, même logique et idéale, en insistant beaucoup plus que les Scolastiques, et surtout que les Thomistes et les Scotistes, sur son unité absolue, d'une manière qui fait songer à l'*Un* des Néo-platoniciens, Descartes met l'accent sur l'éternité divine, plus que la majorité et les plus illustres de ses devanciers. En deuxième lieu, le caractère incomplet et imparfait de l'existence temporelle est accusé chez lui par ce fait que le Temps introduit dans la pensée la déduction, et avec elle la mémoire et l'erreur, tandis que l'intuition est le seul mode infaillible de connaissance.

Après Descartes, la question du Temps, de l'Éternité et de leurs rapports entre décidément dans une phase nouvelle, la phase moderne proprement dite, caractérisée, comme toute la philosophie post-cartésienne et déjà comme celle de Descartes lui-même, par une physionomie plus ou moins idéaliste.

Trois noms commandent ce nouveau développement de la question : Spinoza, Leibnitz et Kant. Chacun d'eux, à des

degrés divers et de façon différente, rabaisse le Temps et le Devenir à la condition d'apparences subjectives et non plus seulement de réalités dépendantes, réservant l'être en soi, dans tous les sens du mot, au seul mode intemporel ou éternel d'exister.

Spinoza.

La substance unique de Spinoza est éternelle, mais il n'existe rien en dehors d'elle : comme elle embrasse toute réalité, comme les autres choses ne sont que ses modes, il s'ensuit que, pris en soi et absolument, tout est éternel ; l'apparence temporelle qu'affecte le monde de l'expérience est due à une vue fragmentaire, et le Mode fini et transitoire descend pour ainsi dire dans le Temps, parce que nous l'envisageons à part de la substance ; mais considéré dans ce que Spinoza appelle son essence et sa vérité, c'est-à-dire en tant que compris dans la substance, il est éternel comme elle, il est contemplé et se pose *sub specie æternitatis*. Toute chose singulière a donc deux aspects : un aspect éternel qui est celui de son « essence », un aspect temporel qui est celui de son existence, en tant que détachée indûment de l' « Essence » par une illusion de notre imagination et de notre connaissance « inadéquate ». L'âme humaine, d'ailleurs, rentre dans cette règle générale : éternelle en tant qu'elle se pose dans sa vérité et comme un mode de la pensée divine, elle est soumise au Temps et au Devenir, à la naissance et à la mort, en tant qu'elle apparaît et, à vrai dire, en tant que jusqu'à un certain point elle est en dehors de la pensée substantielle qui est un attribut de l'unique substance. Nous voilà bien près, en ce qui concerne le Temps et le Devenir, des négations éléatiques, mais avec un effort plus ou moins heureux pour rendre compte du caractère illusoire qu'on prête à l'existence temporelle, effort à travers lequel transparaît l'héritage alexandrin des docteurs juifs platonisants.

Leibnitz.

Pour Leibnitz, plus ouvertement et plus clairement, le Temps et le Devenir sont quelque chose de subjectif : l'ordre temporel

est la représentation confuse, dans notre intelligence bornée et imparfaite, d'un ordre plus interne qui est intemporel, et la succession exprime, dans le langage de notre connaissance inadéquate, un ordre idéal et réel de dépendance : l'intelligence divine voit les choses telles qu'elles sont réellement, c'est-à-dire hors du Temps, mais les esprits créés et finis, incapables de se représenter distinctement l'ensemble des relations telles qu'elles sont, les fragmentent, pour ainsi dire, en perceptions successives et progressives, et se représentent l'ordre réel et logique sous l'aspect confus et en quelque sorte symbolique d'un ordre chronologique : c'est ainsi que Leibnitz interprète le fait, depuis longtemps reconnu avant lui, et inscrit dans le dogme chrétien, de la dépendance du plan temporel des créatures par rapport au plan éternel ; le Devenir n'est pas une réalité pour ce philosophe, c'est un *point de vue* des esprits créés sur l'Univers.

Kant.

Par une voie assez différente, Kant arrive à des conclusions non moins subjectivistes sur la nature du Temps ; nos perceptions, nos états de conscience en général, prennent l'aspect de la succession dans le Temps, parce que notre esprit, en vertu de sa constitution, leur impose cette « forme *a priori* de la Sensibilité » ; car le Temps n'est pas une qualité des choses, ni même de nos perceptions, c'est un cadre qui leur est imposé du dehors par notre manière de sentir, et auquel sont étrangères les choses en soi, les « noumènes ». Notre moi lui-même, dans son être nouménal, notre moi *intelligible* existe en soi, hors du Temps ; et ce n'est que son apparence phénoménale et *empirique* qui se traduit, pour notre expérience, à travers la forme du Temps. Telle est la doctrine que développera et approfondira Schopenhauër et qu'il résume en ces termes : « Avant Kant, nous étions dans le Temps; depuis Kant, le Temps est en nous. »

Hegel.

Mais si notre esprit ne connaît l'objet qu'à travers les formes du sujet, n'est-ce pas parce que sujet et objet ne font qu'un ?

Si la pensée ne peut sortir d'elle-même pour atteindre les choses, n'est-ce pas parce qu'elle fait tout leur réel et parce que les éléments de la pensée sont les éléments mêmes des choses? L'idéalisme absolu est la conséquence logique de l'idéalisme transcendental : ainsi en juge Hegel. Dès lors, il intègre le Temps dans la Réalité, par cela même que le Temps est une des formes de la Pensée. Toutefois, le domaine du Temps et du Devenir n'en demeure pas moins un aspect incomplet et provisoire des choses ou, en langage hegelien, un aspect abstrait et idéal. Ce n'est qu'une étape du processus logique ou dialectique par lequel la pensée, par conséquent la Réalité, se constitue et prend pleine possession de soi-même. L' « Esprit Absolu » est la seule réalité complète, tout le reste n'en constitue que des manifestations, et lui-même il déborde les cadres temporels, embrasse le Devenir en le dépassant. Cette suprême Réalité, qui seule existe en soi, pour soi et par soi, n'est elle-même sujette ni à la quantité temporelle, ni à aucune espèce de quantité : c'est « la quantité supprimée ». Pour l'Absolu, le Temps et le Devenir sont des moments inférieurs et « dépassés » qui s'évanouissent dès qu'il a pris conscience de sa vraie nature, et, qu'entré en possession de soi-même, il a constaté leur néant : il ne les a traversés que pour mieux s'affirmer en constatant leur insuffisance.

IV

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Parmi les doctrines les plus modernes sur le Temps, puisqu'aussi bien il faut choisir, il en est deux qui méritent une attention particulière : d'abord, parce qu'elles marquent un progrès dans l'approfondissement des matières auxquelles je touche ici; ensuite, parce que les systèmes de leurs auteurs constituent, là surtout où, malgré les divergences de leur point de départ, ils se rencontrent sans l'avoir cherché, de ces moments capitaux de la philosophie où aboutissent les conquêtes antérieures et d'où partent les conquêtes futures. Ces deux auteurs sont M. Henri Bergson et Octave Hamelin.

Bergson.

Chez le premier, quelles qu'aient pu être ses intentions et les origines psychologiques de sa philosophie, j'entends les mobiles qui en ont déterminé le développement dans son esprit, la théorie de la connaissance, à considérer cette théorie en elle-même et dans ses principes originaux, apparaît, de l'aveu même de l'auteur, comme une sorte de Kantisme expliqué, à la différence de Schopenhauër qui approfondissait plutôt le Kantisme ou certains de ses aspects, de Renouvier qui le commentait en l'élaguant et en le systématisant, de Fichte ou de Hegel, qui en développaient les conséquences. M. H. Bergson me semble à plus d'un titre reprendre les choses en arrière, pour ainsi dire, de la position de Kant et de plus haut, et comme s'il tentait de dériver de leurs sources les résultats de la critique kantienne, les formes de la connaissance — ou leurs analogues — au-delà desquelles Kant refusait de remonter et devant lesquelles il déclarait que toute notre pénétration nous abandonne; on dirait que M. H. Bergson entreprenne de surprendre le secret de leur nature et de leur origine, comme de leur côté les Pragmatistes et, de son propre aveu, W. James; cette origine, c'est dans les nécessités de l'action, de la pratique humaine, que M. Bergson la trouve. Comme chez Kant, en effet, le sujet connaissant, — mais ici, dans le cas seulement de la connaissance intellectuelle et scientifique, — impose à la matière du savoir des formes subjectives qui n'appartiennent pas à la réalité profonde, du moins en ce qui concerne certains objets ; toutefois, cette déformation subjective, au lieu de se borner à la constater ou à la dégager comme un fait dernier, M. H. Bergson l'explique, comme je l'ai dit, par la nécessité de la pratique, et ces formes subjectives sont pour lui comme des catégories de l'action ; ce qui fait de son système, si je ne me trompe, comme un pragmatisme retourné, un pragmatisme qui n'est pas dupe des artifices du savoir et qui les reconnaît pour tels, bien loin de les confondre avec la vérité (1) : c'est la connaissance intellectuelle

(1) Je prends ici le mot pragmatisme dans l'acception qui a fini par devenir en fait plus courante, le Pragmatisme rétréci de certains adeptes indiscrets, des

de la Vérité, non la Vérité elle-même ou sa perception adéquate qu'il ramène à l'action, et bien loin de déclarer avec les Pragmatistes que la Vérité n'est qu'action, il proclame au contraire que les exigences de la pratique déforment et obscurcissent la perception claire et directe du vrai. Au reste, l'action déformatrice est aussi bien l'action sociale, avec le langage qui lui sert d'instrument, que l'action matérielle. Tels sont les principes que l'auteur applique à la question du Temps.

Si nous nous plaçons d'abord au point de vue du sujet connaissant et plus exclusivement sur le terrain de la théorie de la connaissance, le Temps des géomètres et des transactions sociales, celui de la plupart des philosophes et notamment de Kant, — quantité homogène, irréversible, formée de parties extérieures les unes aux autres et qui ne sauraient coexister, — n'est pas le Temps réel ; du moins il ne trouve pas place dans la vie concrète du moi considérée en elle-même et intégralement : c'est une catégorie pratique et sociale née du contact de l'Espace avec la Durée concrète et profonde, avec la « Durée pure », qui est en nous, c'est une représentation superficielle de celle-ci en termes d'espace et sous l'image d'une ligne droite géométrique ; car c'est seulement à travers ce symbole, spéculativement inadéquat, que la notion du Temps peut être adaptée à des emplois utilitaires et sociaux, et mise en œuvre dans l'action mécanique et dans la vie en société. Outre ce Temps géométrique et utilitaire, il existe une Durée concrète dont les moments hétérogènes se pénètrent et chevauchent les uns sur les autres, Durée dont la mémoire remonte, quand il lui plaît, le cours, et qui, à vrai dire, demeure tout entière et continuellement présente à l'esprit dans le « Souvenir pur », loin de s'écouler sans retour comme le Temps des géomètres. Le passé réel ne meurt pas, du moins le passé déjà vécu par

profanes et des adversaires, plutôt que la théorie de la Vérité exposée par W. James ; car cette dernière, dans ses lignes générales, sinon dans quelques applications particulières, loin de subordonner la Vérité, et encore moins de l'identifier à l'action au sens étroit, rejoint les exigences du rationalisme relativiste et concret, tel que celui, par exemple, d'Oct. Hamelin, en plaçant la vérité dans la satisfaction de tous les besoins de la pensée et dans la cohérence de celle-ci avec elle-même. Voir l'article *Pragmatisme* dans le *Vocabulaire philosophique*, publié par le *Bulletin de la Société française de philosophie*.

le sujet. En effet, non seulement la Mémoire en restitue avec netteté le contenu, mais encore elle rappelle ce passé en tant que passé; car se remémorer, c'est transformer le « souvenir pur » en présent ou en image actuelle et utilisable en élevant à la conscience distincte un passé plutôt négligé jusque-là par le sujet que réellement disparu (1).

Maintenant, je veux bien que cette durée, dont les moments se conservent tout entiers, encore qu'elle soit « irréversible », et qui même à certains égards ne s'écoule pas, soit autre chose que l'éternité proprement dite, mais il y a entre les deux notions quelque air de parenté, et d'autre part, M. H. Bergson concède aux partisans de l'éternité que l'ordre temporel, tel qu'on le conçoit d'ordinaire, n'est pas le cadre de toute existence ni de l'existence la plus profonde et la plus haute (2).

C'est ce qui ressort plus clairement si, quittant le terrain strict de la théorie de la connaissance, on examine la question du point de vue des choses mêmes (3). Aussi bien la Source primitive de toute réalité, le principe créateur d'où jaillit tout le reste, est-il qualifié par M. H. Bergson d' « Éternité vivante » (4), en même temps que de « Durée concrète » ; les choses sans doute ont leur origine dans une durée et elles sont à certains égards le Devenir même. Mais ce Devenir est tel que le Passé s'y conserve intégralement, et que les moments de cette Durée, du moins à ne considérer que le Passé et le Présent, loin de s'exclure ou de ne s'appeler qu'en vertu de cette exclusion, (s'il est permis de préciser en d'autres termes que les siens la pensée de l'auteur), coexistent en une certaine mesure et se contractent en un Présent qui dure (5). Ils sont étran-

(1) Voir notamment l'article sur l'*Effort intellectuel*, *Revue philosophique*, janvier 1902. L' « Ame et le Corps », dans la Revue *Foi et Vie*, décembre 1912 et janvier 1913, notamment p. 30, articles reproduits dans le volume : l'*Énergie spirituelle* (Alcan, 1919).

(2) Voir pour toute cette théorie, surtout « *Matière et Mémoire* », Comp. les « *Données immédiates de la Conscience* et les articles cités note (1).

(3) Voir surtout : « L'*Evolution créatrice* » et « *Lettres au R. P. de Tonquédec* » (*Etudes*, 20 février 1912) et les écrits cités plus haut, note (1).

(4) « *Introduction à la Métaphysique* » (*Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903, p. 25).

(5) « *La Perception du changement* », p. 30.

gers au Temps mathématique et à la succession sans retour, et forment une série où le Passé se conserve en entier et « grossit en avançant ». A ce degré, le Devenir n'a plus rien de temporel au sens quantitatif et ordinaire du mot, le Temps mathématique y trouve aussi peu place que dans l'acte pur d'Aristote, ou dans l'éternité de la substance spinozienne.

D'ailleurs, l'observation psychologique atteint en chacun de nous un analogue ou plutôt une réduction de cette sorte de Devenir indivisé : tout acte de conscience, sensation, jugement, phrase entendue ou imaginée, présente à la fois de l'unité et de la durée, faute de quoi la pensée tomberait dans un morcellement et un émiettement qui l'empêcheraient de se saisir elle-même et, notamment, de suivre le fil du discours ou du raisonnement. Pour nous figurer « l'Éternité vivante », nous n'avons donc qu'à dilater démesurément, comme si par exemple elle embrassait notre existence entière, l'unité indivise que nous constatons dans la durée de chacun de nos actes de conscience ; cette unité et son étendue mesurent en nous notre intérêt actuel ou, comme dit encore M. H. Bergson, « la puissance de notre attention à la vie (1) ». Tout ce à quoi nous ne prêtons pas cette attention, les faits de conscience qui n'ont pas pour nous un intérêt, tombent dans l'oubli, dans le passé proprement dit, d'où la mémoire, sous certaines conditions, peut les tirer quand besoin est, les rendant de nouveau actuels et utilisables. Dans ce monde de la conscience humaine, (pour ne rien dire de la conscience animale), la Durée concrète se donne comme un premier degré de relâchement ; elle comporte des moments successifs, la distinction du Présent et du Passé, l'oubli et la mémoire, bien qu'à l'intérieur de chacun de ces moments il n'y ait pas place pour ces distinctions. Mais à cet étage de la Réalité, le Temps garde encore des marques de son origine en quelque sorte intemporelle, (s'il est permis de traduire ainsi la pensée intime de M. H. Bergson), car le Passé reconnu et remémoré n'est pas retrouvé, recréé ou reconstruit, il surgit des profondeurs de la mémoire pure où il était intégralement conservé, d'autant que la distinction du Présent et du Passé

(1) *Perception du changement*, pp. 29-30 ; « *L'Ame et le Corps* » dans « *Foi et Vie* », janvier 1913.

et la distinction parallèle entre le Passé remémoré et le Passé oublié ne font que traduire, pour ne pas dire qu'elles ne sont que les attitudes pratiques du sujet à l'égard d'événements en eux-mêmes simultanés : il n'y a là, comme eût dit Leibnitz, que des différences « de point de vue », langage d'autant plus de mise que cette conception présente de frappantes ressemblances avec la théorie de ce philosophe. Ainsi, dans le domaine psychologique ou spirituel, le Temps, et en général la quantité, d'après M. Bergson, ne trouve place que par suite d'une sorte de déformation d'une réalité en elle-même étrangère à la quantité, au nombre, à la mesure. Car ici, tout est hétérogène, et l'homogène seul comporte les dénominations quantitatives ; or, cette manière de voir est bien près de la thèse leibnitzienne selon laquelle le nombre, la multiplicité quantitative et la composition sont étrangères à l'être en soi des monades, attendu que ni chacune prise à part ni leur totalité n'est un composé ou une collection, et qu'à ce degré il y a hiérarchie, organisation, multiplicité qualitative, mais non quantité proprement dite. Il y a sans doute là, chez Leibnitz, un héritage de la distinction scolastique entre la « *quantitas molis* » ou quantité proprement dite, qui n'appartient qu'à la matière, et les divers modes de multiplicité du domaine spirituel; car le philosophe ignorait si peu l'enseignement de l'École, que sur certains points il l'a voulu concilier avec celui de Descartes.

En passant du monde de l'esprit à celui de la matière et, corrélativement, du domaine de l'Intuition à celui de l'Intelligence, le Temps proprement dit, le Temps des mathématiciens, achève pour M. H. Bergson de se constituer. La Durée concrète, étoffe de toute réalité, tend, dans la matière, à se diluer complètement, au point de n'être plus que la simple répétition de l'identique, la dispersion pure de l'homogène : à ces caractères on reconnaît l'Espace, avec lequel, à ce degré, se confond le Temps. Ce Temps qui est de l'Espace, c'est le Temps de la mécanique, sans mélange d'hétérogénéité, sans aucun élément qualitatif. Dans cet empire de l'homogène, les distinctions sont arbitraires et n'ont rien de définitif, et l'Intelligence peut à sa fantaisie, c'est-à-dire selon les besoins de la pratique, découper

des objets dans l'Espace et des moments dans le Temps ; mais ces divisions sont purement relatives aux commodités de notre intelligence et de notre action, ce qui pour l'auteur est tout un ; en elle-même, la matière brute, c'est la dispersion indéfinie, ou plutôt ici la Durée tend à se dissoudre dans une infinie multiplicité de compositions, faite d'éléments rigoureusement identiques, par conséquent dans le discontinu homogène. Telle est la réalité qui se retrouve sous ce minimum de diversité et de continuité, que les dernières impulsions et les derniers ressauts de la poussée créatrice et les premiers essais de l'élan vital maintiennent encore et restaurent déjà dans le monde inorganique ; ici, et dans l'Intelligence, — car elle est faite pour connaître un tel monde en le composant et en le décomposant en autant de systèmes qu'il lui plaît, — la quantité temporelle marque son apparition. Seulement cette quantité, dans la mesure où elle est elle-même, est dépourvue de toute diversité qualitative, et, par conséquent, de tout Devenir véritable, car le Devenir suppose le changement, et le changement implique le divers ; nous n'avons plus que le cadre vide du Devenir, la répétition de l'identique, assez analogue à cette contrefaçon du Devenir héraclitéen qu'était l'enchaînement stoïcien des causes et des effets.

Semblable sur ce point, mais sur ce point seulement, au feu intelligent et artiste, au feu des Stoïciens, la « Durée concrète » du principe créateur constitue, selon qu'elle se relâche plus ou moins, les divers plans du Réel ; entre l'état de contraction maxima, étranger à l'oubli, au Passé, avec exclusion réciproque de moments vraiment distincts, qui représente la pure spiritualité, et l'état de dispersion absolue et d'émiettement où tend le pur mécanisme de la matière inerte, s'étagent les divers plans de la vie et parallèlement de la conscience de l'homme et de celle des animaux. Ici, nommément dans l'homme, le plus élevé, le plus tendu de ces degrés intermédiaires, parmi ceux du moins qu'atteint notre expérience, l'élan constitutif du Réel, ce courant créateur qui est la Durée concrète, a perdu de sa tension primitive et de sa puissance d'attention et, selon les besoins de l'action, distingue le présent du passé disparu et admet l'oubli, comme nous l'avons rappelé

plus haut. Mais d'autre part cette distinction de moments vraiment séparés ne se poursuit pas à l'infini, le présent en question n'est pas l'instant fugitif et insaisissable, c'est un courant de pensées qui rappelle en proportions réduites le présent permanent du principe créateur; mais s'il y a dans chaque acte de conscience un Devenir étranger à la succession sans retour, il y a néanmoins quelque chose de cette succession entre ces divers actes de conscience. Les deux moitiés du Temps, Devenir pur et succession pure, ou pur émiettement, semblent ici se ressouder. Et dans l'âme humaine la tension de l'élan créateur s'allie au mouvement inverse de dissolution et de détente, orienté vers la dispersion mécanique et géométrique de la matière inorganisée.

La première tendance persiste dans la seconde sous forme « d'élan vital » et ramène la matière à un certain état de concentration où subsistent encore quelques dispersions pour aboutir, dans la vie et particulièrement dans la conscience humaine, à l'équilibre et à la conciliation de ce que je me suis permis d'appeler, pour préciser mon interprétation, les deux moitiés du Temps; d'autant plus que c'est pour agir sur la matière inerte, c'est par son contact avec elle dans l'action, que notre conscience morcelle le Devenir et lui confère l'autre caractère du Temps, à savoir l'aspect d'une quantité.

Comme on voit, s'il y a quelque part, dans cette philosophie, un ordre de choses pleinement temporel au sens ordinaire du mot, ce n'est que par la rencontre et comme au confluent de deux courants, dont chacun n'est qu'à moitié temporel et recèle par conséquent de l'intemporel ; ou plutôt, le Temps, au sens habituel, n'étant constitué que par cette réunion, il n'est dans le Bergsonisme que le produit dans une certaine mesure subjectif de deux termes intemporels plus primitifs et plus profonds, à savoir le Devenir pur et la quantité pure : sous cet aspect encore et plus que dans la matière inerte, le Temps nous apparaît comme quelque chose de dérivé.

Ainsi, M. H. Bergson, dont la philosophie est à certains égards l'affirmation de la réalité absolue du Devenir, en arrive, si l'on prend les mots dans le sens que j'ai expliqué et dans leur acception habituelle et traditionnelle, à chasser le tem-

porel de la réalité la plus profonde et même à l'arracher du Devenir, qui semblait jusqu'ici son siège naturel.

« Le temps du sens commun et, avec lui, la Mémoire et la Prévision sont si bien pour M. H. Bergson étrangers à la réalité objective de la matière, qu'il en vient, dans l'*Évolution créatrice*, à soutenir qu'une intelligence pure, étrangère à toute préoccupation pratique, et par conséquent à toute intervention de l'affectivité, verrait les choses hors du temps et dans un pur Présent, le Passé et l'Avenir étant pour elle comme non avenus. Aussi bien, l'induction scientifique, lorsqu'elle fait abstraction de la Durée, en identifiant sous une même loi les apparitions successives, séparées par des intervalles de temps, si grands soient-ils, des phénomènes semblables, mais qualitativement hétérogènes, à les prendre dans leur réalité concrète, n'arrive à ce résultat qu'en faisant abstraction du Devenir qui les différencie, de sorte que les concepts relatifs à la science de la Matière sont placés hors du Temps, soustraits au changement et à la mobilité. Le Présent pur, l'instant fixé est ainsi à une des deux extrémités de la Réalité, tandis qu'à l'autre règne un Présent qui dure et qui devient ; et puisque le Temps du sens commun est à la fois homogène et continu, il fait défaut aux deux aspects les plus objectifs de la Réalité, puisque la Matière tend vers l'homogénéité discontinue, et que l' « Éternité vivante » du Principe créateur est un Devenir continu de moments hétérogènes. Nous n'oserions d'ailleurs soutenir qu'il n'y ait quelque difficulté à accorder avec le rôle utilitaire et intéressé que l'auteur attribue constamment à l'Intelligence et à la Science, en même temps qu'à la Mémoire et à la Prévision, la thèse que nous venons de rappeler et que nous n'avons pu qu'indiquer sur le caractère intemporel d'une vision purement intellectuelle, thèse exprimée en termes exprès dans la subtile analyse de l'idée du Néant, qu'on lit dans l' « Évolution créatrice ».

L'intemporel, introduit dans la spéculation par les Éléates, en défi, croyaient-ils, de la pensée rationnelle à l'expérience et au sens commun, se trouve donc, au bout d'une longue carrière à travers les systèmes, affirmé par un philosophe, qui à la fois proclame l'empire universel du Devenir et qui veut, « poussant l'Intelligence hors de chez elle », rejoindre par « l'expérience

intégrale » les pures données du sens commun. Il semble en effet que les adversaires plus ou moins thomistes (1) de M. Bergson forcent la pensée de ce philosophe, lorsqu'ils voient dans sa Durée pure, dans la Réalité bergsonienne, une sorte de Devenir plus qu'héraclitéen ; M. Bergson ne souscrirait probablement pas à la conception vers laquelle penche Renan, lorsque, rapetissant la pensée hegelienne, il fait non seulement du Devenir, mais encore du Temps, « facteur universel... coëfficient de l'Universel Devenir », une réalité première et agissante, provisoirement du moins et en attendant l'avènement de Dieu. (Lettre à Berthelot sur les sciences de la nature et les sciences historiques.)

Octave Hamelin.

Cependant, vers la même époque, un autre penseur, sur les bases d'un rationalisme intégral faisait le plus sérieux effort qui ait jamais été tenté pour fonder en raison et réintégrer à la fois dans la pensée rationnelle et au plus profond de la Réalité, le Temps tel qu'il se manifeste dans le Devenir et l'Expérience, pour reconnaître l'aséité du changement temporel, de cette donnée plus ou moins rejetée jusqu'alors par la spéculation rationaliste, soit en marge de l'intelligible, soit parmi les réalités dérivées et dépendantes, étrangères au fond intérieur et premier des choses, ou dans le cas le plus favorable, à leurs premiers principes et à leurs racines.

Les opinions de ce maître sur la nature du Temps et du Devenir, sur leur place dans les choses et dans la pensée, sont tout entières contenues dans son principal écrit dogmatique, publié comme thèse de doctorat sur les « Éléments principaux de la représentation (2) ». L'auteur se propose essentiellement d'y établir cette double affirmation que le Réel se ramène à la pensée et à l'intelligible, en dehors desquels il n'y a qu'abstraction; en d'autres termes, selon lui, la philosophie dans son

(1) Maritain, *la Philosophie Bergsonienne*. Biblioth. de philos. expér., directeur Peillaube ; — R. P. de Tonquédec, *Loc. cit.*; — P. Garrigou-Lagrange, *le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les Formules dogmatiques*, p. 296-297.

(2) Voy. surtout chap. v, § 2, A not. p. 446-448, p. 397-399 ; chap. ier, § 3, A p. 52-59. B p. 60 sq. C p. 68.

développement historique réalise graduellement l'élimination progressive de la Chose en soi, c'est-à-dire de toute existence complète et concrète, indépendante de la pensée et de l'intellection, de telle sorte que l'idéalisme absolu et le rationalisme intégral, la double reconnaissance qu'il n'existe finalement et pleinement que des relations dans la pensée, et des relations intelligibles, constituent les deux termes conjugués de la marche antérieure de la spéculation philosophique. Cette thèse, quelque appréciation que l'on doive finalement porter sur sa valeur intrinsèque, l'originalité d'Hamelin consiste moins à l'avoir formulée avec autant de rigueur que Hegel, qu'à s'être efforcé de la confirmer par des raisons neuves en harmonie avec les progrès réalisés depuis dans la science et la philosophie, et à l'avoir combinée avec des vues étrangères et parfois contraires à la philosophie hegelienne et, en tout cas, concordantes avec les faits et l'expérience.

Pour le philosophe français, le Temps fait partie « des Choses et de la Raison (1) », parce qu'il est pleinement intelligible et une des conditions nécessaires de l'intelligibilité du Concret.

En effet, rien n'existe que dans et par la Conscience ; sans sujet conscient pas de réalité concrète, mais seulement la possibilité, encore cette *possibilité de l'objet* tient-elle à son aptitude à être pensée par un sujet, comme la *réalité de l'objet* tient à ce qu'il est *en fait* donné à un sujet. Tout ce qui existe est conscience ou objet de conscience, et rien n'existe que dans la mesure où il est l'un ou l'autre ; la réalité du concret consiste à se représenter ou à être représenté, dans le *percipere* ou le *percipi*, comme disait Berkeley, tandis que la possibilité réside uniquement dans l'aptitude à être représenté, puisqu'en dehors de la représentation effective d'un objet, il n'y a plus, avons-nous dit, que possibilité.

Toutefois, ce n'est pas assez dire. Certes, fidèle à la tradition française des Descartes et des Renouvier, Hamelin conserve à la personne humaine individuelle une existence propre, également éloigné de faire du *moi* humain un agrégat et de l'absorber, à titre d'élément ou d'aspect, dans une conscience

(1) Chap. v, A p. 447 ; *ibid. passim.*

cosmique ou divine ; toutefois ce rationalisme ne se satisfait pas d'un idéalisme subjectif : il n'y a de réalité complète à ses yeux que celle qui non seulement est pensée, mais comprise, qui est intelligence ou objet d'intellection. Or aucune conscience individuelle donnée dans l'expérience n'a la pleine intelligence ni de soi-même ni de ses objets ni, *a fortiori*, de la totalité du Réel ; cette dernière repose en fin de compte dans une personne suprême, à la fois pleinement intelligente et pleinement intelligible, qui se réalise et réalise l'Univers par le fait qu'elle se pense et qu'elle le pense, c'est-à-dire dès lors qu'elle se comprend et le comprend. En résumé, penser adéquatement une donnée, c'est la penser comme existante et du même coup lui conférer l'existence ; et tout ce qui existe s'appuie finalement sur la personnalité divine, qui n'est que la raison concrète prenant pleinement et adéquatement conscience de soi-même, acquérant par là une parfaite intelligence de ses pensées et par conséquent de ses objets (1).

Maintenant, dans cette Raison vivante, dans cette Pensée absolue, le Temps est représenté ; car il satisfait à toutes les conditions de la pleine intelligibilité. Dieu se représente les choses dans le Temps ; et d'autre part, chaque conscience individuelle créée qui, comme la monade leibnitzienne, pense pour son propre compte un aspect de la Réalité totale, — pensée intégralement par Dieu, — se représente cet aspect sous des points de vue temporels, sans que d'ailleurs la nature temporelle de ce point de vue résulte d'aucune déformation subjective. La loi de Temps n'est donc, ni une illusion comme chez les Éléates, ni une manière confuse et inadéquate, pour les êtres dépendants et bornés, de se représenter des données intemporelles, comme chez Spinoza et Leibnitz, ni, comme chez Kant, une nécessité de notre constitution mentale sans fondement dans l'essence véritable des choses et dans la Raison. Sans doute, le Temps en général, considéré à part des événements qui s'y succèdent, c'est-à-dire des pensées qui le remplissent, est une abstraction, une condition de la Réalité, non une Réalité proprement dite ; mais cette condition n'en est pas moins

(1) Voy. chap. v. C.

indispensable à la réalisation de tout ce qui existe, le Temps est donc réel en tant qu'élément des choses une fois données, ou plutôt il prend dans le concret des déterminations qui n'ont rien d'illusoire ou d'incomplet ; les *durées concrètes*, les successions effectuées appartiennent au fond même des choses, sans qu'il soit besoin de les subordonner à un mode d'existence supérieur au monde du Temps ou de les y intégrer. Il en est du Temps, dans cette philosophie, comme du nombre pour la presque totalité des penseurs, voire peut-être pour le sens commun lui-même ; c'est une loi ou un cadre de toute réalité et de toute pensée, pure abstraction en soi-même, mais telle, qu'il n'est pas une Réalité ni une pensée qui n'en mette en œuvre quelque détermination. Bref, non moins qu'elles sont essentiellement nombrables, les choses — c'est-à-dire les Êtres et les phénomènes — se développent nécessairement dans le Temps ; le Devenir leur est inhérent sous tous leurs aspects concrets, et son contraire qui trouve aussi place dans le Réel est encore de nature temporelle, je veux dire la permanence dans le Temps, laquelle est inséparable et invinciblement solidaire du changement et de la succession : en un mot, la Durée est une propriété de tout ce qui existe; tout ce qui est dure, il n'y a pas de mode d'existence, fût-ce la plus profonde, qui soit exempt de la nécessité de durer. C'est qu'en effet, si rien n'existe que dans et par la pensée, les intervalles de temps ne sont actuels qu'autant qu'ils sont effectivement pensés et entre les limites où ils le sont, tellement qu'au-delà de ces limites et en dehors des distinctions effectuées, il n'y a que possibilité abstraite d'extensions et de divisions éventuelles (1), la double infinité du Temps, celle de la grandeur comme celle de la divisibilité se ramenant à la possibilité indéfinie de l'une et de l'autre ; ainsi l'existence dans le Temps est pleinement objective, encore qu'elle ne soit donnée que dans la Pensée, en ce sens que sans avoir besoin de complément intemporel, elle est fondée en raison et en fait à titre d'élément de la pensée rationnelle et concrète ; le principal obstacle à la suffisance et, si je puis dire, à l'aséité de l'existence temporelle, lequel était

(1) Chap. v, A p. 447 ; *ibid. passim.*

la double infinité du Temps, celle de la grandeur et celle de la divisibilité, cet obstacle est levé si l'on considère l'une et l'autre respectivement comme la simple possibilité indéfinie d'éventuelles extensions et d'éventuelles divisions, bref, si chacun de ces deux infinis est tenu pour idéal au sens le plus fort du mot, pour idéal au second degré en quelque sorte. On reconnaît ici, transposée en termes idéalistes et appliquée à l'infiniment grand, non plus seulement à l'infiniment petit ou au continu, la notion aristotélicienne d'infini en puissance.

C'est en pleine connaissance de cause et de propos délibéré qu'Octave Hamelin ne présente pas son système, comme l'explication *ne varietur*, des grandes articulations du Réel. Aussi se dégage-t-il de son œuvre et de son enseignement certains problèmes sur lesquels il n'avait pas encore eu à s'expliquer, au seuil desquels il avait été conduit, et dont, probablement, il eût entrepris dans la suite la solution, tel celui que soulèvent deux considérations relatives à la réalisation concrète du Temps.

Et d'abord, il affirme que la suprême Réalité, la pensée absolue ou divine, en laquelle repose tout ce qui existe, est absolument maîtresse de la loi de Temps, elle en dispose, mais ne lui est pas soumise; cette loi est pour elle un instrument et non une contrainte (1) : aussi cette pensée en dresse-t-elle l'échelle et en règle-t-elle le rythme. Cette remarque soulève aussitôt une question : comment la Pensée absolue peut-elle être maîtresse du Temps et l'embrasser en quelque sorte sans se mettre au dessus? Si Dieu contient le Temps au lieu d'y être contenu, comment la vie divine ne recèle-t-elle pas un fond intemporel? Comment peut-elle le contenir sans le déborder?

Notre considération n'est qu'une application particulière de la précédente, et précise le même problème en lui donnant une forme plus concrète, moins théorique et moins dialectique. Dieu ne dispose pas seulement de l'échelle du Temps, mais de son cours; et comme celui-ci n'est pas infini *a parte ante*, il y a eu un premier commencement : « Hamelin comme les Néo-criticistes résout par la Thèse l'antinomie kantienne relative à la succession des phénomènes ; il admet que cette succession a commencé, car l'infini dans le passé ce serait l'infini actuel,

(1) Chap. v, § 2, A, p. 448, lig. 19, 29, 67, sq. cf. p. 401.

ce n'est plus l'infini en puissance seul capable de lever les difficultés qui sans cela pèsent sur la notion de Temps » (1). Plusieurs philosophes, entre autres saint Thomas et Descartes, n'admettaient cette première origine sur le témoignage de la Révélation que comme un fait, conforme à la Raison sans doute, mais dont la négation n'a rien d'absurde en soi : voici qu'avec Renouvier d'abord, avec Hamelin ensuite d'une façon plus péremptoire et avec une méthode plus rationnelle, ce commencement absolu est fondé en droit et démontré comme une exigence de la Raison. La question que soulève ce point de vue est la suivante : si le Temps a commencé, si, antérieurement, « il n'y avait pas de Temps », si « est premier ce que l'esprit fait premier », bref, si non seulement la création, mais encore l'histoire de l'esprit ou de Dieu, a une origine chronologique (mais non une naissance ontologique), il n'y a pas eu de moment chronologiquement antérieur à ce premier commencement, puisque, par définition, il ne peut y avoir d'antériorité chronologique, là où il n'y a pas encore eu de temps. D'où est donc sorti ce premier moment et, avec lui et par lui, la suite ultérieure des Temps ? Partant, s'il n'y a d'Être que dans le Temps, d'où est venu l'Être lui-même ? Du néant ? — Les purs disciples de Renouvier l'admettraient volontiers : pour eux, l'Être avec toutes ses catégories, le Temps compris, est une sorte de fait dont il n'y a pas à chercher de raison, fût-ce intérieure à lui-même ; il se pose et avec soi pose les conditions de l'intelligibilité ; elles lui sont plutôt subordonnées que lui à elles ; à peu près comme le Dieu cartésien crée des vérités éternelles, de sorte que, selon la rigoureuse et fidèle interprétation d'un Néo-criticiste autorisé, M. Dauriac, la source de l'Être, Dieu lui-même (et non pas seulement son histoire), a commencé au commencement. Il a comme surgi du néant.

Quel qu'eût pu être le développement ultérieur de sa pensée, cette solution demeura jusqu'à la fin absolument opposée à l'esprit comme à la lettre du système qu'a laissé Hamelin ; le rationalisme de cet auteur ne souffre pas d'exception : pour lui, l'intelligibilité de l'Être et du connaître est universelle et primitive, ce n'est pas une consé-

(1) Not. p. 449, lig. 16 ; p. 397-399.

quence d'un fait premier, elle n'existe pas seulement pour nous, mais absolument et en soi, elle n'appartient pas seulement aux conséquences de l'Être, mais à l'Être lui-même considéré dans sa source la plus intime; ce n'est pas une nécessité dérivée. Telle fut la doctrine constante du philosophe dont les écrits, l'enseignement et, qu'on me permette ce souvenir personnel, les propos ne laissent place à aucune interprétation qui subordonnerait au fait le droit (dans le sens logique de ce dernier mot), l'Intelligible au Réel, ce Réel fût-il, avant tout, une pensée et une conscience; mais il soutint toujours l'intime et indissoluble unité des deux termes, avec, d'ailleurs, réduction du second au premier (1).

Non moins contraire à la pensée qui fut la sienne tout le long de sa carrière philosophique, serait une sorte de positivisme métaphysique ou transcendant, qui refuserait de remonter au-delà de l'Être donné dans le Temps, et prenant une attitude agnostique s'opposerait, tout en dépassant l'expérience, à ce que l'on remonte jusqu'à l'explication complète de l'origine première des choses.

La philosophie pour Hamelin est une sorte de preuve ontologique développée (2) qui aboutit finalement à la connaissance incomplète sans doute, mais accessible en droit et toujours plus approchée, de ce qu'il y a de plus profond dans la Réalité la plus profonde (3). A moins donc d'embrasser des principes tout contraires à ceux qui furent jusque-là les siens et d'abandonner la voie où il s'était engagé fort avant, l'éminent penseur n'aurait pu admettre que l'Être est un pur fait impénétrable à la Pensée rationnelle. Estimait-il donc que l'Être temporel reposât dans l'Éternité? En fait, il n'a pas formulé cette solution, mais à la différence des deux précédentes, elle n'est pas radicalement contraire à l'esprit général du système, et l'auteur eût pu y être conduit, dans la suite, sans avoir à renier ses principes généraux. Il se peut que le jeu même de sa méthode l'eût ramené à reconnaître que l'existence temporelle

(1) Voy. not. p. 400-405.
(2) P. 400.
(3) Chap. Ier. — Introduction.

appelât, comme antithèse destinée à l'expliquer aux yeux de la Raison, un mode d'existence étranger et supérieur.

J'ai voulu seulement indiquer, par ce qui précède, quand même Hamelin eût dû trouver moyen de la fermer, la double porte laissée ouverte à l'Éternité par un système qui, dans l'état où nous l'avons, vise à en faire l'économie. Si jamais l'Éternité eût pu rentrer dans un système qui d'abord l'excluait, si jamais quelque succédané de ce système arrive à la réintégrer, c'eût été, ou ce sera, parce que, sans elle, le Temps aurait apparu ou apparaîtra comme inintelligible ou insuffisamment élucidé.

Conclusion de la première partie.

L'Éternité doit sa première apparition dans la philosophie à ce que les Éléates jugèrent inintelligibles et illusoires le Temps et les données temporelles ; ensuite l'Éternité eut, chez la plupart des philosophes qui lui firent une place, la mission de donner à l'existence temporelle un fondement à la fois réel et rationnel, ontologique et logique, sans lequel elle était tenue pour incapable de subsister et d'être entendue. Voilà pourquoi le lit éternitaire, qui, certes, n'est pas le seul où ait coulé la pensée philosophique, se confond presque avec le lit rationaliste ; en tout cas, l'inspiration rationaliste tacite ou déclarée est au fond de presque toutes les théories de l'Éternité. La plupart des philosophes qui ont ou nié ou passé sous silence l'Éternité mettaient le Réel au-dessus de l'Intelligible et ne prétendaient pas que les choses fussent susceptibles d'une entière explication ; par ce qu'on pourrait nommer une manière de positivisme plus ou moins avoué, ils admettaient implicitement ou explicitement des faits derniers, devant lesquels devaient s'arrêter les exigences de la Raison, et qui, s'ils rendaient intelligible tout le reste, ne pouvaient, quant à eux, qu'être constatés sans comporter de fondements logiques, ni hors d'eux ni même en eux : ces faits derniers sont tantôt tels absolument, comme, par exemple, chez Épicure et chez les modernes Empiristes, tantôt par rapport à nous, comme dans le positivisme comtiste. Les penseurs qui jugent ainsi se

passent sans peine de l'Éternité pour appuyer l'existence temporelle, parce que celle-ci est à leurs yeux un de ces faits derniers que l'on constate sans avoir à en prendre une parfaite intelligence.

L'histoire de la philosophie nous présente, dans le cas d'Ænesidème, une contre-épreuve de ce lien intime entre le Rationalisme et la reconnaissance d'un ordre de choses éternel et intemporel (1). Ce philosophe, là où il se pose en penseur dogmatique, considère le Temps, non seulement comme une qualité de tout ce qui existe, mais comme le fond même de l'existence du Réel.

Or, cet Être véritable, il en fait le lieu des contradictions au sein duquel elles existent et s'identifient, en dépit des exigences de la pensée logique. Ainsi le philosophe qui a conféré au Temps la plus solide réalité est aussi celui qui a le plus brutalement nié les règles de la Logique, et tenu le Réel pour absurde et pour contraire (et non pas seulement indifférent ou étranger), aux lois de l'Intelligible, si du moins il faut en croire son biographe antique.

Ainsi la plupart des philosophes admettent ou rejettent l'Éternité et, corrélativement, relèguent au deuxième plan le Temps ou le placent au premier, selon qu'ils tiennent ou non pour l'intelligibilité universelle soit du Réel, soit du monde connaissable par nous. On a vu que le rationalisme de Hamelin est une exception d'une nature toute particulière, attendu que l'auteur n'avait pas dit son dernier mot et que, sans appeler nécessairement l'Éternité, le système, dans son état actuel, rend possible une rentrée en scène de cette notion.

(A suivre.)

Albert LÉON,
Agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Bayonne.

(1) Voy. V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, l. III, c. v.

ENQUÊTE SCIENTIFIQUE

SUR

LA CONVENANCE DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES POUR LES JEUNES FILLES

QUESTIONNAIRE

I. — Beaucoup de jeunes filles préparent aujourd'hui des diplômes, dont le programme, totalement ou en partie, porte sur la philosophie.

Quel diplôme préparez-vous ?

Dans quelles conditions en étudiez-vous la partie philosophique ? Seule, ou avec un professeur?

Votre professeur se contente-t-il d'exposer tous les systèmes, sous forme historique ; ou bien enseigne-t-il un système en particulier, et quel est ce système ?

Vous servez-vous d'un manuel ? Quel est-il ?

II. — Pour quelles raisons avez-vous choisi ce diplôme, de préférence à d'autres ?

Aimez-vous la philosophie ?

Entre les diverses parties de la philosophie, quelle est celle que vous préférez, et pourquoi ?

III. — Il y a des jeunes filles qui, sans poursuivre un diplôme, font de la philosophie. Est-ce votre cas, et quel est votre but?

IV. — Dans l'élite intellectuelle féminine, les jeunes filles qui choisissent de cultiver la philosophie représentent-elles une exception?

Dans le cas contraire, leur nombre serait-il le symptôme d'une génération nouvelle ou d'un type nouveau de jeune fille?

V. — Les hautes études philosophiques sont-elles compatibles avec :

La constitution physique du sexe féminin;

Les devoirs du mariage, de la maternité, et de l'éducation des enfants?

VI. — Que pensez-vous des antithèses classiques entre l'esprit philosophique et l'esprit féminin?

1° La philosophie, surtout dans sa partie métaphysique, est la plus abstraite des disciplines ; elle n'a d'autre but que la vérité spéculative. — La femme vit dans le concret et se complaît dans la recherche de la vérité pratique et morale.

2° L'esprit philosophique est par excellence critique. — L'esprit féminin est intellectuellement docile, confiant, croyant.

3° La philosophie est chose austère et froide ; elle préfère la vérité à tout le reste : *Amicus Plato, magis amica veritas.* — La femme cherche avant tout à plaire et est surtout préoccupée d'élégance et de beauté.

4° La philosophie exige beaucoup de réflexion et de travail, de constance et de volonté. — La femme réfléchit peu et se décourage vite.

VII. — Une jeune fille qui s'adonne à la philosophie ne s'expose-t-elle pas à perdre :

Sa simplicité, sa fraîcheur;

Son bon sens;

Sa foi?

VIII. — Entre tous les systèmes philosophiques, y en a-t-il un que vous préfériez? Quelles sont les raisons de vos préfé-

rences ? Ce système vous permet-il, mieux que tout autre, de répondre victorieusement aux diverses objections qu'on a coutume d'élever contre les études philosophiques de la femme, de justifier ces études et d'en démontrer même l'utilité, indépendamment de toute question de diplôme à obtenir ?

Préférez-vous seulement ce système, ou bien l'adoptez-vous comme la vérité ? Dans ce cas, a-t-il quelque influence sur votre vie ?

IX. — Avez-vous à regretter d'avoir fait des études philosophiques, et pourquoi ?

X. — Avez-vous à vous louer de ces études, et pourquoi ?

OBSERVATIONS

Ce questionnaire n'est pas limitatif, mais directif.

Il s'adresse d'abord aux jeunes filles et aux femmes qui font ou ont fait des études philosophiques. Que pensent-elles, elles-mêmes, de ces études ? — Il s'adresse ensuite aux éducateurs et éducatrices (professeurs, directeurs et directrices, membres du clergé). Nous leur demandons : 1° Ce que leur expérience leur a permis de constater ; 2° quelles sont leurs idées. Nous les prions de ne pas confondre les faits constatés avec les théories qu'ils pourraient avoir. — Il s'adresse enfin aux parents, à la famille, et en général à tous ceux qui sont capables de donner un avis compétent (les médecins, par exemple).

Les conditions strictement scientifiques de l'Enquête nous font un devoir de ne tenir compte que des réponses signées. Il est essentiel de pouvoir contrôler les réponses et d'être à même de demander des précisions. Prière de vouloir bien indiquer son adresse et sa qualité.

Enfin, nous ne nous contenterons pas des réponses écrites à un questionnaire imprimé. Toutes les fois que les circonstances

le permettront, nous aurons également recours à l'interrogation *orale* et *directe*. Ces deux procédés se complètent et se contrôlent mutuellement. On ne saurait s'entourer de trop de précautions pour s'assurer des réponses significatives.

Pour faciliter le dépouillement des dossiers, prière de numéroter les réponses d'après l'ordre même du questionnaire.

Les résultats de l'Enquête seront publiés dans la *Revue de Philosophie*.

Adresser toutes les réponses à **M. E. PEILLAUBE,** *professeur de Psychologie à l'Institut Catholique et directeur de la « Revue de Philosophie », 6, rue de Bagneux, PARIS (VIe).*

L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE
DU PROFESSEUR GRASSET

Un éminent médecin de l'École de Montpellier vient de disparaître. Le Pr Grasset a enseigné, pendant plus de vingt-trois ans, dans cette école qu'il aimait. Clinicien réputé, consultant recherché, il a été un Maître dans toute l'étendue du terme.

Ce qualificatif ne signifie pas seulement qu'il a laissé des élèves, mais qu'il eut sur la formation de ceux-ci une influence considérable ; il la doit à son érudition, à son talent didactique, à toutes sortes de qualités médicales, mais surtout à l'élévation de son enseignement. Il ne se contente pas de professer la science médicale : esprit généralisateur et synthétique, il s'élève de suite au-dessus d'un enseignement banal, il y conduit ceux qui l'écoutent et il imprime sa marque sur toute une génération par sa doctrine philosophique.

C'est l'étude de celle-ci qui lui mérite une place dans la *Revue de Philosophie ;* il lui a, en effet, plus ou moins appartenu et l'on ne peut feuilleter ses 480 publications, discours, ouvrages, brochures, rapports, articles, sans en trouver ici-même. Son premier et peut-être son principal ouvrage important, *le Psychisme inférieur*, avait été donné à la « Bibliothèque de Philosophie expérimentale ». Il est donc juste, vingt ans après environ, de jeter sur cette œuvre médico-philosophique immense, un regard d'ensemble et d'en dégager, si possible, l'unité directrice.

Son œuvre médicale pure ne peut être jugée ici et il n'en sera question que dans ses rapports avec le côté philosophique. Mais l'étude des maladies du système nerveux devait nécessairement l'amener à s'occuper de la philosophie moderne.

Neurologiste il fut dès le début de sa carrière ; toute sa vie professionnelle s'échelonne pendant cette période si fertile pour la neurologie. Il suit les travaux de Charcot et les découvertes de l'école anatomo-pathologique ; en même temps, il voit les expérimentateurs

préciser la physiologie du système nerveux et il assiste même à la création de la psychologie expérimentale.

Il a d'ailleurs la sagesse de ne pas spécialiser à outrance et trop tôt son orientation médicale. Longtemps il enseigne la médecine générale et la clinique ; du reste son esprit synthétique n'aurait pu s'accommoder d'une spécialisation étroite ; parti du fait, il s'élève rapidement aux idées générales ; et s'il travaille et approfondit un point particulier, c'est pour s'en servir comme d'un levier dans la construction des systèmes biologiques ou philosophiques. Cependant ses premiers travaux importants sont restés classiques et si la première édition des *Maladies du système nerveux* ne se trouve plus dans les mains des étudiants, c'est que cette science spéciale a progressé à pas de géants.

Par goût et par amour de la vérité scientifique, il se tient au fait et il raisonnera toujours en physiologiste. Bien tard même quand il écrit le volumineux traité de pathologie générale (qui restera son plus beau titre en médecine pure), il l'intitule *Physiopathologie et Thérapeutique médicale,* indiquant dans cet ordre celui qu'il assigne comme valeur aux faits médicaux.

Mais il quitte bientôt la médecine pure et il veut utiliser les documents physiologiques pour construire une philosophie. Avant de le suivre pas à pas dans cette voie, disons combien fut grande sa probité scientifique. Il n'étudie jamais un point particulier sans avoir pris connaissance de tous les travaux s'y rapportant ; pour s'en convaincre, il suffit de lire dans ses ouvrages les innombrables citations des auteurs de tout genre et de toute opinion ; toujours il commence par citer les uns et les autres avec son impartialité coutumière ; il donne ensuite son appréciation et conclut. On est surpris d'abord de cette érudition et du labeur énorme qu'elle suppose chez un savant aussi distrait par sa profession.

Il ne trouve d'ailleurs aucun contradicteur parmi les médecins ; beaucoup cependant auraient pu engager des polémiques avec lui ; aucun ne l'a fait. Peu d'œuvres toutefois furent aussi attaquées que la sienne à cause des conséquences philosophiques qu'elle comporte. Mais ses adversaires sont plutôt des physiologistes, des biologistes et toute l'école officielle philosophique. Si de ce côté la contradiction fut souvent âpre, railleuse et discourtoise, Grasset sut, au contraire, toujours conserver le ton convenable de la discussion entre savants. Mais on sentit parfois que la contradiction l'aiguillonnait et le conduisait plus loin qu'il n'eût peut-être été prudent d'aller.

Il a surtout une grande préoccupation scientifique : ne pas laisser

la science officielle triompher avec le monisme et sauver la doctrine vitaliste. Il voit les progrès de la physico-chimie, il voit beaucoup de savants séduits par les conséquences extrêmes de cette doctrine appliquée à la biologie, il voit la reconnaissance officielle du monisme. Il croit au contraire à l'existence de la vie indépendante, il le dit, l'affirme et le prouve toute sa vie. C'est l'unité de sa doctrine philosophique.

*
* *

Avant d'aborder le chapitre du monisme, guidé par ses travaux neurologiques, il s'occupe de psychologie au sujet des localisations cérébrales. Il le fait au moment le plus difficile, quand on vient de localiser la fonction psychique du langage. Et il éprouve le besoin d'accorder son vitalisme avec ce succès du déterminisme scientifique : pour cela, il construit son schéma bien connu (1).

On a parfois reproché au vulgarisateur des deux psychismes d'avoir considéré son schéma comme une réalité. Lui-même a certainement donné prise à cette critique en en multipliant l'usage. Dès la publication de son gros volume sur le psychisme inférieur, on sent quelle place cette distinction des fonctions supérieures et inférieures, des psychismes supérieur et inférieur, va prendre dans son enseignement : même encore en 1917, on voit dans la Biologie humaine une classification des fonctions psychiques, sur le même plan, qui ne serait pas déplacée au début d'un traité de psychologie pure.

Il s'est cependant fort défendu d'avoir voulu présenter ce schéma pour autre chose qu'un procédé didactique. « C'est une hypothèse que j'exprime, dit-il ; il est bien entendu que, comme tous les schémas, celui-ci n'a pas la prétention d'être une démonstration. C'est un moyen d'enseignement, une formule qui me paraît commode pour synthétiser et enseigner les faits. » Et en 1917 : « Je me sers d'un schéma, qu'on a beaucoup critiqué, par lequel on m'a surtout accusé de vouloir donner une démonstration et une explication ; ce qui est absolument inexact. Depuis le premier jour où j'ai parlé de

(1) Le schéma consiste en un polygone dont chaque angle représente un centre de mémoire d'images du psychisme inférieur. En faisant jouer ces centres entre eux par des rapports hypothétiques, on donne l'explication de tous les faits automatiques.

De chaque angle on élève une ligne vers un centre idéal de manière à construire une pyramide dont le polygone est la base ; au sommet est le centre O ou centre psychique supérieur.

centre O et de polygone, j'ai toujours dit que c'était là uniquement un moyen d'exposition. »

Au début de ses travaux neurologiques, comme à la fin de ses exposés philosophiques, Grasset n'a donc jamais varié sur l'importance qu'il a voulu attribuer à son schéma. Du moins l'a-t-il dit et répété.

Seulement, tout en se défendant de vouloir lui donner trop d'importance, il l'a utilisé dans de telles proportions qu'on n'a pas pu ne pas y voir une tentative d'explication réelle des faits. L'auteur a bien expliqué par lui tout l'automatisme psychologique, tous les faits de dédoublement de personnalité depuis la distraction jusqu'à la folie grégaire, une série de manifestations de l'occultisme, et enfin tout le mécanisme du langage avec la question si complexe des aphasies.

Le succès de cette figure schématique a été aussi prodigieux que sa critique. Tous les classiques médicaux l'ont reproduit pendant un certain temps dans l'étude de la physiologie du langage et même les philosophes lui ont fait de larges emprunts. Pendant une longue période, les auteurs de « psychologie », ont été séduits par les progrès de la physiologie cérébrale et ont fait, à notre avis, trop de place à ces travaux de laboratoire. Il est certes fort bien de tenir compte des faits physiologiques, et par une méthode déductive, d'en appliquer les conséquences aux raisonnements et aux faits psychologiques : mais il ne faut pas pour cela supprimer ceux-ci et la méthode inductive qui conduit à leurs conséquences.

Les philosophes spiritualistes, craignant certes avec raison le reproche de ne pas utiliser les progrès de la science positive, ont parfois basé tout leur enseignement psychologique sur la physiologie du cerveau.

Mgr Mercier fait à cette dernière une part considérable dans sa psychologie et plus récemment encore William James lui-même est tombé dans cet excès malgré son pragmatisme ou peut-être à cause de lui en partie.

Les travaux de Grasset et en particulier ses explications des faits par son schéma ne paraissent pas étrangers à cette orientation des psychologues. Les philosophes purs, inquiets de ces progrès présumés de la physiologie et pas toujours bien armés pour en faire la critique, n'ont pas voulu encourir le reproche d'ignorance ou d'oubli, et se sont abrités derrière le schéma pour donner de bien des faits psychologiques une explication à la fois rationnelle et compatible avec leur métaphysique, ou du moins ils l'ont essayé.

Pour bien comprendre l'enchaînement de ces faits et la répercussion des découvertes physiologiques sur l'explication du polygone et les services rendus par celui-ci dans l'enseignement classique de la psychologie et même de la métaphysique, il faut se reporter un peu en arrière, à la fin du siècle précédent.

Alors on venait de découvrir les localisations cérébrales. Les sensationnels travaux de Broca avaient permis de localiser dans l'écorce de la troisième circonvolution frontale gauche, le centre du langage. L'école matérialiste menait grand bruit autour de cette découverte : elle voyait déjà la possibilité d'assigner à toutes les fonctions psychiques une localisation cérébrale. Les admirateurs de Broca étaient plus localisateurs que lui et l'entraînèrent à des affirmations que nous savons aujourd'hui contredites par les faits. Cependant on entrevoyait ainsi la possibilité d'expliquer les fonctions les plus élevées de l'intelligence par des conditions physiologiques ; c'était le progrès et tous les étudiants étaient « localisateurs ».

De là à conclure au déterminisme absolu de tous nos actes, à la matérialité du principe vital, à la négation du libre arbitre et de la morale, il n'y avait qu'un pas ; et bien que seule de toutes nos fonctions psychiques, la fonction du langage eût pu être en partie localisée dans l'écorce cérébrale, bien qu'il fut impossible d'assigner une localisation précise ni à la mémoire ni à l'imagination, ni à plus forte raison aux faits de conscience, l'école matérialiste, excitée par ce premier succès qui, à son avis, conditionnait tous les autres, affirmait avec âpreté ses principes. On pouvait entendre dire : « Le cerveau secrète la pensée, comme le foie la bile. »

Cette école n'avait pas le triomphe modeste ; elle devait déchanter dans l'avenir, mais en attendant, elle paraissait primer les autres et on semblait, à cette époque, ne pas pouvoir éluder les conséquences de la doctrine des localisations cérébrales ; souvent qualifiée de « dogme », elle encourageait à considérer les actes complexes dus à nos facultés psychiques comme de simples réflexes et le jeu associationniste des centres corticaux allait permettre de matérialiser les concepts et les idées les plus élevées.

Par suite, partis du principe des localisations cérébrales, les philosophes matérialistes ont abouti à la construction d'un système basé sur l'image et dont l'unité semble d'abord séduisante. Si ce principe est intégralement vrai et si on peut en pousser les conséquences à l'extrême, il réduit à rien le principe spirituel de l'esprit humain. Non seulement tous les phénomènes de la connaissance sont déterminés par des faits physiologiques, mais aussi nos actes

le sont de la même manière; notre libre arbitre disparaît et la morale aussi. Qu'on le veuille ou non, cette conception psychologique aboutit à une métaphysique étroitement matérialiste.

En présence de ces faits et de leurs conséquences, certains spiritualistes ont été d'abord un peu désorientés et il est intéressant de voir comment ils ont essayé de tourner la difficulté : ce furent surtout les vitalistes qui regardèrent le danger en face et Grasset le premier construisit un système dont son schéma donne l'explication. C'est un des plus grands services qu'il rendit à cette époque à la psychologie.

Sa préoccupation dominante est de faire ce que nous ne craignons pas de nommer (toujours en nous plaçant par la pensée à l'époque envisagée) « la part du feu ». Il accepte tous les travaux des physiologistes, toutes les constatations des centres corticaux dans le cerveau et lui aussi nous parle de centres d'images et de centres de mémoire d'images. Mais son originalité réside dans la division arbitraire qu'il trace au milieu de l'étude des fonctions psychiques : il établit une distinction formelle entre les fonctions utiles à la connaissance sensible et celles de la connaissance intellectuelle.

D'où les deux psychismes ; l'inférieur ou automatisme psychologique, et le supérieur. Le domaine du premier s'étend à toutes les fonctions nécessaires à la connaissance sensible. Nous sentons, percevons, emmagasinons des images et de la mémoire au moyen de neurones spéciaux, et nous pouvons même mettre en jeu leurs divers centres terminaux entre eux : c'est le mécanisme décrit par les associationnistes. Au fond, de telles opérations n'ont rien qui confine à l'intellectualité ; elles sont inférieures et comme telles isolées et PARALLÈLES aux actes intellectuels. Ceux-ci sont du domaine du psychisme supérieur, leur étude n'est en rien servie par la physiologie, ne relève que de la psychologie et n'est pas atteinte par les conséquences des découvertes précédentes. Plus tard, après avoir fixé les « limites de la biologie humaine », Grasset dira que ce psychisme supérieur est le propre de cette science, qu'il en constitue la limite supérieure. Il se refusera même à en étudier les conséquences métaphysiques, celles-ci étant pour lui (à tort selon nous) en dehors de la biologie humaine.

Pour renforcer cette théorie *parallèliste*, pour la faire comprendre et en tirer les explications nécessaires, Grasset construisit donc son schéma et c'est de cet effort qu'on peut lui être reconnaissant. La question se trouve ainsi posée : étant donné un fait psychologique relevant à la fois de la conscience sensible et des facultés intellec-

tuelles, son étude ne peut se faire en même temps des deux côtés, les procédés qui nous permettent de l'étudier du côté sensible sont incapables de nous renseigner sur sa nature supérieure, autrement dit, son action ne peut s'exercer des deux côtés à la fois : c'est la séparation absolue, catégorique entre le psychisme inférieur et le supérieur. L'étude physiologique d'un fait est bornée et ne peut nous renseigner sur ses conséquences psychologiques pures ; il y a un terme que ne saurait franchir la première de ces sciences pour empiéter sur la seconde. On peut les étudier parallèlement, mais elles ne sauraient se pénétrer et par suite entrer en conflit l'une avec l'autre.

Cette hypothèse des parallélistes a failli rendre service; leurs intentions étaient bonnes et au fond leurs conceptions plutôt spiritualistes. Abandonnons, semblaient-ils dire, à la science positive, l'étude des fonctions de sensibilité psychique et donnons-leur pour cette cause le qualificatif d'inférieures. Mais restons inflexibles sur la spiritualité des fonctions de l'intelligence qui demeurent supérieures et inattaquables par les moyens d'investigation physiologique. Et le schéma de Grasset a permis de donner à cette théorie une apparence de vérité. Grâce à lui on pouvait conserver à l'unité de l'intelligence le bénéfice des théories spiritualistes.

Malheureusement, Grasset lui-même avait bien diminué sa valeur en essayant de localiser, lui aussi, dans la corticalité cérébrale, son centre supérieur, son centre O, celui du psychisme supérieur. Il fut évidemment hanté par cette nécessité qu'il croyait inéluctable de localiser toute fonction dans l'écorce grise : mais ce ne fut jamais de sa part même qu'une hypothèse très vague, aussi vague que la localisation qu'il en proposait dans la corticalité du lobe frontal.

Par contre heureusement tous ces travaux, tous ces schémas, toutes ces hypothèses ont perdu leur valeur intrinsèque ; tout cela est aujourd'hui du domaine de l'histoire puisque la réalité des localisations corticales psychiques a disparu depuis qu'on a montré l'erreur de Broca, l'erreur de la localisation du centre du langage au pied de la troisième circonvolution frontale gauche. Ce fut toujours la seule localisation d'une fonction psychique vraisemblable dans la corticalité. Il n'en est plus question. Toutes les conséquences matérialistes basées sur ces travaux des associationnistes sont destinées à tomber dans l'oubli. Il n'en est pas moins certain qu'elles ont eu leur temps, qu'elles ont gravement inquiété certains philosophes et que ceux-ci ont trouvé dans les efforts des parallélistes, des vita-

listes et de Grasset en particulier, un point d'appui dont ils devront lui conserver longtemps une grande reconnaissance.

*
* *

L'utilisation avantageuse du schéma triomphe dans l'étude laissée par Grasset sur l' « Hypnotisme et la Suggestion ». Certains sujets sont susceptibles d'être mis en état d'hypnose ; l'hypnose est un état de suggestibilité tel que le sujet suggestionneur actif agit de toute sa pensée (y compris son centre O) sur le sujet suggestionné, lequel en reçoit les effets uniquement sur son polygone. Dans l'état hypnotique, il y a dissociation des psychismes supérieur et inférieur, le supérieur ayant perdu tout contrôle sur le polygone, de sorte que celui-ci sent, enregistre et agit seulement sous l'influence d'un autre centre O que le sien propre. C'est un polygone émancipé.

Cette manière de comprendre l'hypnotisme et de le faire dépendre de la suggestion nous semble très exacte, quelle que soit d'ailleurs l'importance du contrôle accordé au psychisme supérieur sur l'inférieur. A l'état normal, nous contrôlons nos actes ; ils sont libres et nous en sommes responsables : dans l'état hypnotique nous perdons ce contrôle. Nous agissons cependant sous l'influence de suggestions extérieures devenues ainsi plus fortes que notre contrôle personnel. Ceci n'est d'ailleurs que partiellement vrai, mais pour la commodité de la démonstration on admet cette définition.

Tous les moyens propres à désagréger le polygone et à le priver du contrôle du psychisme supérieur sont ainsi des causes de l'état d'hypnose. Cet état n'est donc pas pathologique par lui-même, tout le monde en effet peut subir des suggestions souvent irraisonnées qui entrent pour une part dans le déterminisme de nos actes après plus ou moins de réflexion. Le fait devient pathologique seulement quand la suggestion prend une importance presque unique dans la détermination de l'acte. Ceci dit semble suffisant pour poser la question de l'hypnose, et nous ne dirons rien de l'hypnotisme thérapeutique ou de la guérison par suggestion malgré l'intérêt de cette étude et des maladies de l'imagination. C'est un chapitre de psycho-pathologie qui touche à l'hystérie, mais que Grasset n'a guère abordé. Tout son volumineux livre sur l'hypnotisme repose sur l'utilisation du schéma : il y a seulement un point terminal plus intéressant si possible qu'il a dû aborder.

Grasset ne pouvait pas en effet se désintéresser ici de la question morale et de responsabilité. *A priori,* le sujet en état d'hypnose est

tout entier sous l'influence de celui qui le suggestionne. Il agit automatiquement par son polygone, et le contrôle de son centre O perdu est remplacé par l'influence du centre O du suggestionneur. Seul ce dernier doit donc endosser la responsabilité des actes du sujet qu'il fait agir. On voit aussitôt les conséquences morales de cette façon de comprendre l'hypnose et sa répercussion sur l'exercice de la justice. Autrement dit, un sujet en état d'hypnose peut-il commettre des actes délictueux à lui suggérés par un autre sujet sain, conscient et responsable ? Poussant à l'extrême l'explication didactique de la désagrégation polygonale on a voulu l'admettre.

Toutefois, l'expérience est en contradiction absolue avec cette manière de voir. On n'a jamais pu faire commettre réellement un crime à un sujet en état d'hypnose ou faire exécuter, après réveil, un acte délictueux commandé pendant le sommeil hypnotique.

On peut bien faire le simulacre du crime. Nous avons tous vu, dans les expériences de la Salpêtrière, le sujet dressé par de longues séances d'hypnose, envoyé pendant le sommeil hypnotique poignarder l'un des assistants avec un couteau à papier, ou mettre le feu à une niche à chiens remplie de feux de Bengale, sur l'ordre du médecin qui l'a endormi. Ces expériences, déjà anciennes, aujourd'hui devenues amusantes, firent grand bruit il y a trente ans environ, et la magistrature vint en foule y assister. Mais on ne put jamais en retirer une conclusion nette. On a bien réussi, en effet, à réaliser ce qui fut nommé « le crime de laboratoire ». Mais jamais il ne fut possible, par suggestion, de faire exécuter un assassinat réel avec un vrai couteau, ni de faire allumer un véritable incendie dans une vraie maison.

La responsabilité du sujet hypnotisé subsiste donc, et, s'il est possible de schématiser les faits d'hypnose par la désagrégation polygonale et l'influence du centre O du suggestionneur sur le polygone du sujet, il ne s'agit là toutefois que d'une figure commode et didactique ne pouvant en rien renverser les lois ordinaires de la morale naturelle. Est-ce à dire cependant qu'il n'y a rien de vrai dans cette influence suggestive ? Non, il reste que l'influence sur le sujet existe et que l'expérimentateur acquiert sur lui une autorité réelle, autorité d'un ordre tout moral par exemple, analogue à celle d'un maître sur ses élèves. Cette influence sera d'autant plus grande que le sujet sera plus pusillanime, plus infantile, moralement et intellectuellement parlant.

Dans ce sens, Grasset a pu parler de demi-fous et de demi-responsables : ce vocable, beaucoup critiqué, lui aussi, parce qu'il ne donne

satisfaction à personne, a fait fortune cependant ; il paraît surtout s'appliquer aux sujets un peu instables n'exerçant sur leur automatisme psychologique qu'un contrôle défectueux et susceptibles, par suite, de laisser influencer les actes les plus importants de leur existence par une opinion extérieure.

La demi-responsabilité est parfois poussée très loin. Veut-on un exemple inattendu des conséquences paradoxales auxquelles arrive Grasset lui-même par l'abus du schéma. Dans son livre sur les *Idées médicales,* il présente au grand public un exposé non scientifique de ses théories sur la dissociation des psychismes et il pousse si loin le besoin de leur reconnaître une action parallèle et souvent isolée qu'il y trouve l'explication et la justification des héroïnes de Bourget qui pratiquent la pluralité dans l'amour. Si ces femmes ont dans leur vie plusieurs amours à la fois, il ne faudrait pas croire qu'ils fussent tous conscients et libres, tout en étant réels ; mais il y en a de polygonaux et inconscients, il y en a de supérieurs et librement consentis. Et à condition que ce dernier soit unique, elles sont excusables de pratiquer l'adultère et même d'avoir plusieurs amants à la fois ! Ce sont des amants polygonaux !

Je doute que l'éminent romancier, si versé lui-même dans la psychologie, ait songé à faire bénéficier moralement ses héroïnes de cette dualité dans les psychismes du Maître de Montpellier.

Malgré ces exagérations, ces erreurs et leurs conséquences, toute cette partie de l'œuvre de Grasset reste dans la médecine nerveuse, dans la neurologie. Il fait bien des incursions dans la psychologie, mais ce n'est jamais sans s'appuyer sur la physiologie, et s'il touche même à la morale, il peut à juste titre se défendre d'aborder la véritable philosophie. Toute cette partie de l'œuvre est intéressante et présente une grande cohésion : l'heureuse initiative du schéma rend facile à apprendre et à comprendre ce mécanisme des psychismes.

*
* *

Un esprit aussi subtil que celui de Grasset ne pouvait étudier la neurologie, se rapprocher des études philosophiques, sans être tenté par les sciences occultes ou le merveilleux préscientifique. Parvenu à un certain degré de son enseignement, il sent la nécessité d'aborder cette question. Il le fait avec courage et ne craint pas d'envisager le problème en face, contrairement à tous les savants officiels : ceux-ci en effet, sauf Charles Richet peut-être, se sont toujours

refusé à étudier ces questions, cependant si passionnantes : les uns prétendant n'y trouver aucun intérêt, les autres craignant, bien à tort du reste, d'être entraînés par cette étude à des conséquences philosophiques *a priori* rejetées par eux.

Une légende, absurde en effet, veut voir dans l'affirmation de la réalité des phénomènes occultes une tendance à la négation des doctrines matérialistes, comme si l'examen de ces questions ne pouvait se faire suivant les règles de la science expérimentale. Grasset eut le grand mérite d'envisager l'occultisme en lui-même, en masse, de mettre un peu d'ordre dans le chaos des phénomènes dits merveilleux et, comme le dit très bien Faguet en présentant ce livre au public, de « faire le point » sur « ce chemin de la connaissance ».

Le premier point bien mis en lumière est celui des phénomènes désoccultés. Toute une série de faits considérés comme occultes, c'est-à-dire comme produits par des forces inconnues, sont aujourd'hui tout simplement expliqués par les progrès scientifiques naturels de la physique ou de la physiologie. C'est là le progrès normal des sciences expérimentales. De ce nombre sont les faits de tables tournantes, de baguette divinatoire et de cumberlandisme avec contact : l'expérience a montré la production de ces phénomènes par des mouvements involontaires dont les sujets ne se rendent pas compte. Il en est de même de certaines fausses interprétations et hallucinations dont le sujet n'est pas tout à fait conscient, mais qui sont dues à son automatisme psychologique. Bien entendu, le magnétisme animal et tout ce qui touche à l'hypnotisme et à la suggestion a été désocculté aussi depuis longtemps.

Nous voyons ici rentrer en jeu le schéma cher à Grasset ; par son moyen il explique le mécanisme de ces états d'automatisme et nous en donne une explication purement physiologique.

Le second point, bien mis en évidence, est la difficulté de ces études : elle tient à plusieurs conditions : d'abord la complexité du déterminisme expérimental permettant la reproduction des phénomènes. Par exemple, un sujet vient raconter un fait de télépathie auquel il a été mêlé. Comment le vérifier et surtout le reproduire ? C'est pour le moment impossible : trop d'éléments nous échappent dans cette étude pour nous replacer dans les conditions nécessaires à la reproduction de l'expérience. Les faits ne sont donc pas répétables à volonté, comme dans une démonstration de physique ou même dans un cours de physiologie.

Ensuite, la répétition des différents phénomènes occultes exige

presque toujours la présence de tierces personnes appelées « Médiums » ; celles-ci paraissent jouir de qualités spéciales, surtout de qualités nerveuses, de sensibilité développée anormalement et d'hypersensibilité des organes sensoriels. Or les médiums se prêtent mal à l'expérimentation très rigoureusement scientifique : presque toujours les médiums cherchent à frauder, et il est rare qu'on ne puisse les prendre en flagrant délit de supercherie. Grasset ne s'y est pas trompé, il a bien vu la chose ; il lui a suffi de quelques expériences pour s'en rendre compte, et il ne lui est pas arrivé de ces mésaventures désagréables et retentissantes comme à d'autres expérimentateurs qui ont publié des résultats d'expériences curieuses aussitôt démontrés faux par l'aveu des fraudeurs. Le médium désire toujours voir réussir l'expérience dont il est le sujet actif, et la tentation est forte pour lui d'abuser de la crédulité des observateurs : aussi faut-il à ces derniers une dose de scepticisme peu commune, et doivent-ils chercher toujours à éliminer les causes d'erreur venant vicier toutes les expériences.

Toutefois, comme le dit Grasset, ces difficultés ne sont pas invincibles, et l'intérêt du sujet vaut la peine du mal qu'on se donne pour l'observer. Ces faits désoccultés étant éliminés, les fraudes étant prévues et après s'en être garanti, il reste encore un occultisme à étudier, c'est-à-dire des phénomènes actuellement hors des atteintes ou des lois de la science positive dont la démonstration scientifique n'est pas encore faite. On aurait tort d'ailleurs de les considérer tous sur le même plan comme ayant la même valeur.

Après les avoir étudiés, Grasset les range en deux catégories : 1° un groupe de faits dont la démonstration scientifique paraît lointaine ; 2° un groupe dont la démonstration semble plus facile et plus proche. Dans ce dernier groupe rentrent la suggestion mentale, les déplacements sans contact, les lévitations, la clairvoyance. Il y a intérêt à limiter l'étude de l'occultisme à ces derniers phénomènes. Étant admise la facilité avec laquelle on a désocculté le groupe des tables tournantes par exemple, on peut espérer par une étude rationnelle et expérimentale qu'il en sera un jour de même pour le groupe de la suggestion mentale et de la lévitation. Ces faits inexplicables aujourd'hui seront peut-être mieux connus demain et sortiront du domaine du mystère pour entrer dans celui de la science.

Reste un groupe, celui de la télépathie, des apports à grande distance et des matérialisations. Peut-être vaut-il mieux, pour le moment, laisser ces faits de côté en se contentant seulement d'enregistrer ce qui paraît vraisemblable sans chercher à les faire rentrer

dans un groupe scientifique. Ces phénomènes sont très difficiles à vérifier, les professionnels de la fraude sont à peu près seuls à pouvoir les produire, et on ne conçoit pas d'explication scientifique pour eux.

En tout cas, il importe de n'opposer aux faits aucune dénégation : tous sont possibles et dignes d'être étudiés. Il importe aussi d'entreprendre leur étude sans aucune idée préconçue, sans vouloir démontrer ni l'existence matérielle de radiations psychiques, ni l'évocation ou la réincarnation des esprits. Quand on a démontré la possibilité, pour certains rayons lumineux, de traverser certains corps opaques, le fait eût pu paraître mystérieux et occulte s'il n'avait été examiné scientifiquement. Mais la science a pu rapidement produire les rayons X et les discipliner. Il en est de même des phénomènes de radiation. Qui sait si bientôt une série de faits qualifiés aujourd'hui d'occultes ne seront pas demain désoccultés et expliqués rationnellement de la même manière ?

Il ne faut donc chercher dans l'examen des faits occultes « aucune « preuve nouvelle en faveur de la survie et de l'immortalité de « l'âme, pas plus d'ailleurs qu'il ne faut y voir un argument contre « le spiritualisme. L'étude de l'occultisme est indépendante de toutes « les doctrines philosophiques ou religieuses qui, de leur tour « d'ivoire, assistent, avec intérêt, mais sans danger personnel, aux « expérimentations et aux discussions des neurobiologistes : ni « l'existence, ni le développement d'aucune doctrine philosophique « ou religieuse ne dépendent de la solution que réserve l'avenir aux « questions pendantes en occultisme. »

Cette position prise par Grasset est excellente dans la circonstance. Il peut tenir ce raisonnement et maintenir cette manière de voir, car on peut toujours limiter l'occultisme à un groupe de faits et en tenter un examen scientifique et expérimental sans préjuger de conséquences métaphysiques. Sur ce point particulier, sa position est imbattable, et il a rendu le plus grand service en la définissant et la limitant avec sa précision habituelle. Il a tout à fait raison de nous dire que cette étude ne peut en rien modifier nos conceptions métaphysiques. Ici nous sommes d'accord avec lui sur ce point particulier. Mais il n'en sera pas de même quand il affirmera qu'on peut, de la même manière, étudier une « science de l'homme » et conclure à un vitalisme psychologique et à une morale sans que cette conclusion entraîne des conséquences métaphysiques.

De tous les travaux de Grasset, cette description de l'occulte nous semble une des mieux réussies, une des questions les mieux posées,

les mieux résolues en partie, et une de celles où il a rendu le plus de services.

*
* *

L'étude des mécanismes psychologiques, de l'hypnotisme et des sciences occultes, touchait de trop près la science même de la vie pour que Grasset ne fût pas entraîné à l'étudier.

Le 13 avril 1901, il faisait devant quelques-uns de ses confrères de Marseille une conférence sur « les Limites de la Biologie ». Cet essai devait décider de toute l'orientation ultérieure de ses travaux. Publié en volume, ce discours, agrandi et remanié, devenait le sujet de polémiques ardentes et lui servait à fixer sa doctrine. Il ne s'agissait encore que de biologie générale : et déjà Grasset lui traçait des limites. Effrayé des tentatives des biologistes qui avaient la prétention de ramener toute la science expérimentale à la biologie, il s'élève contre cet empiètement d'une science dans le domaine des autres et trouve la formule : « *Nec ancilla, nec Domina* », ou chaque chose à sa place.

Plusieurs éditions successives consacrent le succès de l'ouvrage et Bourget ajoute une préface à l'édition de 1905. On y lit : « M. le Dr Grasset estime que circonscrire le royaume particulier de chaque science, c'est fortifier cette science. » Il l'affirme au risque d'être traité de Guelfe par les Gibelins et de Gibelin par les Guelfes. C'est un des plus beaux côtés de son caractère de n'avoir jamais hésité à affirmer ses convictions, bien qu'il dut être, à cause d'elles (et il le savait), attaqué autant par les amis que par les ennemis de sa pensée.

La biologie reconnaît une limite inférieure dans la physico-chimie, des limites latérales dans la morale et la psychologie : limites latérales aussi la littérature et l'esthétique, l'histoire, la sociologie et le droit (sciences sociales) ; enfin des limites supérieures, les mathématiques, la géométrie et la logique (sciences de l'esprit), la métaphysique, la théologie et la religion (connaissances révélées).

Ces limites, évidemment artificielles, sont ingénieusement présentées. La thèse est appuyée de très nombreuses citations et suppose une érudition et un travail considérables. Nous en retrouverons la substance principale dans l'étude des publications ultérieures.

Remarquons toutefois que, dans cette première partie de son œuvre philosophique, Grasset ne se sent pas exactement en possession de sa doctrine, et il sera peu à peu amené à la transformer. Ainsi il paraît vouloir faire à la biologie une place à part bien limitée

et sans rapport avec les autres sciences. — Plus tard, au contraire, il va chercher à construire une philosophie sur la science. Ces deux tentatives paraissent, *a priori*, s'exclure ; or cette divergence est plus apparente que réelle. Ici, il n'a en vue que la biologie générale et il veut surtout montrer son impuissance à résumer la science en totalité. Quelques années après, mieux en possession de sa doctrine, quand il aura mieux défini son vitalisme particulier, il montrera la possibilité de dégager une partie spéciale de la science sous le nom de biologie « humaine » et de construire sur elle une philosophie.

Pour cela il lui faut affirmer son vitalisme, et il le fait dès la publication des « Limites ».

L'idée vitaliste est au fond celle-ci (il importe de citer le passage entier pour bien fixer sa position) : « Les lois de la vie et des êtres « vivants ont leur autonomie et leur individualité propres..., la bio- « logie est une science distincte qu'il faut séparer d'une part de la « physico-chimie, de l'autre de la métaphysique ; elle est indéfinie « dans son programme personnel, elle est limitée par les autres « sciences avec lesquelles il ne faut pas la confondre. » — « La « question du principe vital appartient à la métaphysique, ... et « Barthez s'est toujours refusé à étudier la question métaphy- « sique. »

De cette conception du vitalisme barthézien, qui n'admet pour ainsi dire que le déterminisme scientifique, il rapproche cette phrase de Cl. Bernard : « l'obscure notion de cause doit être reportée à l'ori- « gine des choses... elle doit faire place dans la science à la notion « du rapport et des conditions. Le déterminisme fixe les conditions « des phénomènes. » — « Voilà, dit-il, le vitalisme, celui dont j'ai « pu dire que le XIXe siècle l'avait conduit de sa forme philosophique « et synthétique personnifiée par Barthez et par Bichat à sa forme « expérimentale et analytique personnifiée par Laënnec, Claude « Bernard et Pasteur.

« Ce vitalisme, c'est la biologie. »

*
* *

Après avoir tenté de limiter la biologie en général, Grasset en sépare une science qui est pour lui spéciale, à laquelle il a cherché à donner une individualité et qui constitue la « biologie humaine ». Celle-ci doit se distinguer complètement de la biologie générale ; tandis que cette dernière étudie tout ce qui est vivant, plantes, animaux, etc., la biologie humaine se limite à l'étude de l'homme et n'est même pas une partie de la biologie générale.

Les caractères qui distinguent la vie de l'homme de la vie des animaux sont essentiellement psychiques : c'est d'abord la *supériorité intellectuelle :* malgré son infériorité à tous points de vue, l'homme a prise sur le monde vivant et sur le monde inerte : il asservit la matière, il triomphe des animaux, aussi bien des plus forts que des infiniment petits. Il est banal, mais réel, de dire que l'homme est le « roi de la création ». De plus, cette supériorité intellectuelle a existé de tous temps : elle n'est pas spéciale à l'homme actuel, mais elle date de son apparition sur la terre — quel qu'ait été d'ailleurs le mode de cette apparition — car Grasset ne veut pas s'occuper de ce mode d'apparition. Il est bien certain que l'homme privé de l'exercice de son intelligence n'est plus l'homme sain : c'est un sujet pathologique, le fou ; et dès le début de la création, l'homme n'a pu exister sous une forme dépourvue d'intelligence. Ce caractère est essentiel, et « l'analyse impartiale de la nature humaine oblige le biologiste à constater comme élément constituant, essentiel de l'homme, cette force psychique supérieure qui a paru dès les premiers siècles de l'humanité ».

Mais le rôle des acquisitions ancestrales n'est pas négligeable et la *faculté de progrès indéfini* constitue le second caractère biologique propre à l'homme. C'est la faculté « qu'a le psychisme de l'homme d'accumuler et d'utiliser les découvertes et les acquisitions psychiques des générations et des siècles antérieurs ». En somme, nous sommes nés intelligents et à peu près de la même manière au début de la création qu'aujourd'hui ; mais le contenu de l'intelligence a varié et ces acquisitions augmentent avec les siècles. Cette faculté de progrès nous crée même des devoirs dont le principal est de contribuer, dans la mesure de nos moyens, à augmenter le bagage scientifique de l'humanité en participant à cette vie psychique. Nous pouvons ainsi accroître le progrès et transmettre aux générations futures des connaissances de plus en plus étendues, sans pour cela parler d'accroissement de l'intelligence elle-même.

Enfin, le troisième caractère spécial du psychisme humain consiste dans *la volonté libre*. Grasset cherche à établir la réalité de ce caractère, de la volonté libre chez l'homme ; il déploie à cet essai tout son talent de psychologue, et certes le chapitre ne serait pas déplacé dans un traité de philosophie classique ; mais les preuves qu'il en donne ne sont pas de celles auxquelles la science positive a l'habitude d'accorder de la valeur. Faire état de l'introspection, du sens intime de la conscience, a assurément une grande importance pour certains philosophes, mais cela ne peut convaincre tous les biologistes.

Tout cela est parfait, et nous partageons tous cet avis : nous, philosophes spiritualistes, nous savons que la volonté libre constitue un des caractères primordiaux de l'homme, nous ne voyons aucun inconvénient, bien au contraire, à la désignation de ce caractère comme une preuve de la biologie purement humaine séparée de la biologie générale. Seulement nous arrivons à cette conception de la volonté libre par l'étude psychologique de l'intelligence et non par la physiologie ; de plus, la psychologie qui reconnaît la volonté libre comme une qualité purement humaine est bien plus ou moins guidée déjà par une influence métaphysique dont on ne peut se défendre. Voulue ou non, elle imprègne notre observation intérieure.

Or il s'agit là d'un raisonnement tout à fait étranger aux manières de penser en science positive. Grasset veut convaincre les positivistes que la biologie humaine forme une science à part, science susceptible des mêmes règles, des mêmes limites, des mêmes méthodes et des mêmes procédés que la science positive. Pour l'individualiser, il lui assigne trois caractères : peut-être les savants positivistes lui accorderont-ils les deux premiers, la supériorité intellectuelle et la faculté de progrès indéfini, et encore n'est-ce pas bien sûr. En tous cas, jamais ils ne tomberont d'accord avec lui sur le troisième de ces caractères, la volonté libre. Ceci, pour eux, n'existe pas et devrait être démontré. Enfin, Grasset lui-même s'interdit d'en faire la démonstration, puisqu'il se refuse à aborder la métaphysique. Cependant, ayant posé la réalité du libre arbitre, il peut en tirer des conséquences immédiates et parler de responsabilité, de morale et de sociologie.

De ces déductions, nous l'approuvons pleinement et nous verrons, plus en détail, comment il a construit toute une philosophie en partant de la science « biologie humaine ». Nous nous demandons seulement s'il a le droit de faire cette construction en rejetant toute idée métaphysique et si les fondations de son édifice sont solides. L'erreur consiste, croyons-nous, à admettre le fait « responsabilité, libre arbitre », comme démontré scientifiquement, « de science expérimentale », comme il le dit lui-même dans sa préface. Le fait est un fait de conscience, et non d'expérience.

Il peut, il est vrai, nous répondre qu'il considère les enseignements donnés par l'introspection, les enseignements venus « du dedans », comme des faits scientifiques susceptibles des mêmes raisonnements que des faits expérimentaux. Alors, c'est fort bien ; mais il y a là un abus de termes et il ne nous paraît pas profitable de donner aux mots un autre sens que celui consacré par l'usage.

Quoi qu'il en soit, la « biologie humaine » est élevée par Grasset au rang de science propre et de science positive. Toute la première partie du volume montre quelques-uns des caractères généraux des êtres vivants communs à l'homme et aux autres organismes doués de vie. Ce gros livre, écrit avant 1914, ne parut qu'en 1917, et l'auteur n'a vu dans les enseignements fournis par la guerre rien qui pût modifier les conceptions exposées. Pour lui, cette science est classée, admise, définitive, et il va pouvoir en tirer des conséquences philosophiques.

*
* *

Arrivé à l'âge de la retraite professionnelle, Grasset ne profite de ce repos que pour travailler davantage. Il va tirer de ses études médicales, physiologiques et biologiques, le fruit mûr que tout le monde en attend. Il a poussé trop loin vers la philosophie dans son livre sur « la Biologie humaine » pour pouvoir s'arrêter : aussi « la Science et la Philosophie » paru en 1918 nous paraît comme une conclusion obligée des précédents ouvrages.

Tout esprit intelligent aspire à une philosophie : il faut la baser sur quelque chose. Ici Grasset pose des prémisses auxquels tout le monde ne peut évidemment souscrire. Le temps lui paraît passé d'une philosophie dont le point de départ serait la religion, la foi et l'idée de Dieu : peut-être est-ce par horreur de la métaphysique qu'il tient ce langage. Ceci ne l'empêche pas d'ailleurs personnellement d'être un disciple fervent du Dieu des chrétiens. Aussi trouvons-nous qu'il fait bon marché de toute autorité divine ; quoi qu'il en dise, celle-ci n'est pas absolument délaissée, et beaucoup de ceux qui la nient restent néanmoins troublés par son importance et par l'impossibilité où ils sont de la réfuter et de la supprimer. Dix-huit siècles de christianisme n'ont pas pour rien façonné les esprits en instruisant les générations et en formant les intelligences au raisonnement philosophique.

De toutes manières il faut prendre la position que nous fait prendre Grasset : la science expérimentale a pris, dit-il, depuis un siècle un énorme développement ; elle a imposé ses lois et ses méthodes dans tous les domaines ; il serait puéril de le nier ; ses applications ont modifié complètement la vie individuelle et la vie sociale. Aussi tous les esprits s'inclinent-ils devant son autorité. Donc, si une philosophie veut s'imposer, elle doit se construire sur la seule autorité actuellement reconnue de tous, sur la science.

A dire vrai, la tentative n'est pas nouvelle : divers philosophes l'ont

essayée. Renouveler cet essai peut paraître chimérique : cependant Grasset veut le tenter : s'il réussissait, en effet, ce serait un grand succès de pouvoir prendre des adversaires à leur propre piège, de pouvoir construire un système philosophique complet, c'est-à-dire une morale et une sociologie sur la science positive, alors que les physiologistes les plus éminents y ont renoncé. Qu'ont-ils fait en effet ces éminents physiologistes ? Ils ont voulu édifier leur système sur la science expérimentale : ils ont pu ainsi construire une psychologie en partant des faits physiologiques : mais ils n'ont pu aller plus loin. Dans « la Science et la Philosophie », Grasset montre bien qu'ils ne peuvent aller plus loin. Toute sa première partie démontre l'impuissance de la philosophie positive à remplir cette tâche. Les champions les plus modernes et les plus officiels de cette philosophie, Le Dantec entre autres, ont en effet poussé à l'extrême la doctrine positiviste, et elle est bientôt devenue le dogme transformiste et même moniste.

Sur ce dogme Le Dantec a construit une psychologie à lui qui se prétend rationnelle et n'a pour soutien que la science expérimentale. Aussi cela ne mène pas loin, et il est obligé d'avouer son impuissance à fonder ainsi une morale et même une sociologie. « La morale, dit-il, a fait faillite et elle ne s'en relèvera que pour les imbéciles. » Ne lui trouvant pas de base solide, il la nie de sorte qu'il n'existe plus rien en dehors de la science. C'est dans ce sens d'ailleurs qu'un académicien célèbre avait pu parler de « faillite de la science ». Bien qu'on lui ait beaucoup reproché ce terme, il est repris aujourd'hui par les scientistes eux-mêmes, qui renoncent à demander à la science ce qu'elle ne peut donner : la morale ; mais plutôt que de la chercher ailleurs ils la déclarent inexistante : c'est plus facile. Heureusement on ne résout pas les problèmes en essayant de les supprimer.

Il est facile de voir quelles sont les causes qui poussent ces philosophes à raisonner ainsi. Par sectarisme antireligieux, ils nient ce qu'ils ne peuvent expliquer, et en premier lieu la morale et la métaphysique : cela permet d'éluder le difficile problème de la responsabilité humaine. Grasset, toujours généreux à leur égard, ne leur prête pas d'aussi basses conceptions. Il prétend seulement que leur point de départ est mauvais. Pour lui la philosophie, science de l'homme, en tant qu'homme actuel, doit s'appuyer sur la science, mais pas sur une science quelconque et n'importe laquelle. Les philosophes monistes ont pris pour point de départ la biologie générale ; or, si celle-ci peut s'appliquer à tous les êtres vivants et même à l'homme en tant qu'il est un être vivant, elle ne peut suffire, même de ce point de vue, à nous expliquer ce qui est humain. L'espèce humaine pré-

sente les caractères spéciaux que Grasset a décrits dans son livre « la Biologie humaine ». Comme tel, l'homme, espèce spéciale et fixée depuis des siècles, doit faire l'objet d'une science spéciale, la biologie humaine : et la philosophie doit se construire sur cette science particulière ; elle aura ainsi une base positive expérimentale et solide. Elle reconnaîtra alors l'autorité de la science, et tout le monde, au nom de cette autorité, devra s'incliner devant ses conclusions.

Passant à la démonstration de ces prémisses, Grasset étudie successivement les rapports de la biologie humaine avec la psychologie, la morale, la logique et la sociologie. Les chapitres sur la psychologie nous sont déjà connus : c'est toute la conception originale de Grasset sur les deux psychismes et la supériorité de l'homme déjà étudiée dans la « Biologie humaine ». Nous signalerons seulement à titre documentaire les emprunts que fait Grasset à un livre fort intéressant paru pendant les hostilités : « Le Darwinisme et la guerre ». M. Chalmers Mitchell y décrit la spécificité de l'espèce humaine et, malgré ses tendances évolutionnistes, ne peut s'empêcher de faire état chez l'homme de la conscience et de l'idée de liberté, « aucune doctrine sur l'origine de l'homme ne pouvant effacer la distinction entre l'homme et la bête ».

Quant à la logique, Grasset en pose la définition suivante : « la science des idées-lois de la connaissance et du raisonnement humain ». Certaines idées font partie intégrante de l'esprit humain et ne seraient pas acquises de l'extérieur ; certaines lois sont liées à l'existence et à la constitution même de l'homme. Ceci a évidemment moins d'intérêt, car les idées-lois s'imposent à tous les êtres vivants, de la même manière. Cependant, dans les conclusions qu'elle en tire, l'intelligence diffère des facultés animales. Reste à savoir si l'intelligence peut librement, d'elle-même, du dedans, tirer des conclusions, ou des actes, de ces idées-lois. La solution de ce problème paraît plutôt psychologique ou métaphysique que du ressort de la logique : aussi cette discussion manque un peu d'intérêt.

Il n'en est pas de même en ce qui concerne les rapports de la morale et de la philosophie. Peut-on baser une morale sur une science positive ? Ceux qui l'ont tenté ont échoué, et les philosophes les plus avancés, les monistes, ont conclu à la suppression de la morale. Grasset espère réussir. Le principe de toute doctrine morale est dans le libre arbitre : c'est le troisième caractère, du reste, sur lequel s'est appuyé Grasset pour constituer la biologie humaine et en faire une science à part. Il s'agit maintenant de montrer l'accord possible entre le principe et la science : suit une description très exacte de ce

que doit être la liberté humaine et de son étendue entre le déterminisme scientifique qu'elle respecte et la volonté qui l'utilise : bonne réfutation de la critique des déterministes, qui veulent voir, dans l'affirmation de la liberté, celle de pouvoir faire des choses absurdes.

Mais en somme, la meilleure preuve du libre arbitre est la conscience que nous en avons : aussi nous en revenons toujours à une démonstration psychologique, dont le but est surtout de réfuter les arguments des déterministes, des monistes, etc..., avec la préoccupation constante de ne pas se placer sur le terrain de la métaphysique.

Cette conception de la morale entraîne à la notion de responsabilité et, par suite, de devoirs : et, consécutivement, de devoirs sociologiques. La biologie humaine s'intéresse très vivement à la sociologie : après un bon exposé et une vive critique de l'évolutionnisme, Grasset montre que la loi de la sélection n'est pas la seule régissant les sociétés humaines. « La loi biologique, scientifique, positive, qui règle les rapports entre les hommes n'est donc pas la loi darwinienne de lutte et de concurrence, mais est au contraire une *loi d'amour, de fraternité et de solidarité.* »

Et Grasset en profite pour faire une critique de la guerre, nécessitée par les conditions du progrès des espèces : c'est la théorie allemande de l'évolution de la race ; elle est fausse. Nous partageons tout à fait cette manière de voir ou plutôt toutes ces conclusions. Mais placer ainsi à la base de la sociologie la loi d'amour et de fraternité, est-ce bien un raisonnement scientifique, même du point de vue biologique humain : est-ce que cela ne présuppose pas une métaphysique ? Qui sait même, peut-être une révélation.

Encore une objection :

Raisonnant habituellement comme un médecin et comme un physiologiste plus que comme un philosophe, position qu'il tient à juste titre à conserver, Grasset se sert d'expressions comme celle-ci : « Dans le déterminisme de l'acte libre intervient l'activité propre et personnelle des neurones psychiques de l'individu vivant. » Donc c'est une activité psychique conditionnée par le psychisme supérieur, et c'est une question de psychologie de savoir si cette activité peut échapper au déterminisme physiologique et, par suite, aux règles scientifiques de la physico-chimie. Ce n'est plus une question de morale, mais de psychologie.

Enfin cette expression est malheureuse, car elle utilise le terme : neurone. Or, qui dit « neurone » conçoit une entité fonctionnelle dont le substratum est anatomique. Neurone avait longtemps signifié

conducteur nerveux formant unité anatomique vivante par ses propres moyens, c'est-à-dire formée d'une cellule centrale (centre trophique) et de conducteurs centripètes et centrifuges. Le neurone était une conception avant tout anatomique, dont la grande fortune a été dans la commodité apportée à toutes les descriptions physiologiques. On se représentait la fonction utilisant, pour se manifester dans ses effets, les neurones successivement accrochés entre eux.

C'était d'une merveilleuse facilité pour la description des réflexes, des actes automatiques et des actes psychiques. On raisonnait d'ailleurs par analogie en attribuant aux neurones du psychisme supérieur des trajets hypothétiques et inconnus... Tout cela ne pouvait avoir de valeur qu'autant que le neurone existait.

Or il est démontré, depuis plusieurs années déjà, que le neurone est une erreur anatomique. Les neurologistes actuels et les anatomopathologistes surtout ont prouvé, par leurs examens histologiques, la non-continuité des éléments nerveux. Il semble donc difficile de persister à bâtir des explications physiologiques sur une erreur anatomique et, à plus forte raison, des hypothèses de fonctionnement psychique sur le néant. Grasset a toujours persisté à se servir de ce terme de neurone et à lui assigner une réalité. C'était assurément d'une commodité didactique analogue à celle de son schéma, mais qui aurait dû être abandonnée quand on en a démontré l'inexistence : ce procédé n'est pas précisément de ceux dont se prévaut la science dite expérimentale.

Malgré toutes ces imperfections de détail, ce livre de philosophie arrive à des conclusions excellentes. Toutefois, dans cette étude très ingénieuse de Grasset, on ne peut s'empêcher de relever deux lacunes fondamentales.

D'abord il est obligé, pour édifier la science biologie humaine, de s'appuyer sur des principes reniés par la science expérimentale, au nom de laquelle il prétend parler. Il met au premier plan la volonté libre et il parle de libre arbitre et de responsabilité : mais il connaît ces caractères biologiques humains par la conscience et par l'examen « du dedans ». Bref, il réhabilite l'introspection et la méthode inductive. Cela lui permet de reléguer à sa place le déterminisme scientifique et de mettre en valeur l'intelligence, la connaissance et l'idée : aussi définit-il sa philosophie un « idéalisme ».

Mais il veut établir cet idéalisme au nom des principes de la science, et en cela il ne nous paraît pas avoir réussi : il ne suffit pas de le qualifier de « positif » pour le rendre tel, et malgré son grand talent d'auteur et surtout de professeur enseignant, malgré son art

didactique, il ne peut en fournir de preuves convaincantes. Ses preuves sont de nature psychologique, elles sont données par l'examen « du dedans », elles sont de raisonnement, d'intelligence, de conscience ; elles sont cartésiennes. Elles n'en sont d'ailleurs pour nous que meilleures, mais elles ne présentent aucune des qualités de mesure, de sensualisme et de déterminisme exigées par la science positive.

Malgré cela, la thèse pouvait se soutenir et présenter un réel intérêt si Grasset avait pu se réclamer à temps de la Métaphysique. Mais il ne l'a pas voulu : il s'en éloigne avec horreur. Il prétend se tenir sur un juste milieu qu'il appelle scientifique, sans jamais pousser son système jusqu'à ses conséquences logiques. Il le dit à satiété dans ce livre : on peut étudier l'homme sans savoir d'où il vient ni où il va. Évidemment, c'est possible. Mais ce n'est plus de la philosophie, c'est de la physiologie, de l'anatomie, etc..., mais ce n'est plus la science de l'homme. Seuls les physico-chimistes, qui nient la métaphysique, peuvent prendre cette position : un vitaliste ne peut s'y placer délibérément. Aussi, malgré lui, tout en s'en défendant, Grasset ne peut l'éviter, et ses raisonnements en sont souvent empreints pour leur plus grand bien, du reste.

En somme, ce livre, le dernier qu'il a achevé, résume bien sa doctrine. La biologie humaine est une science à part ; sur elle on peut édifier une philosophie de l'homme aussi sûrement que sur la science expérimentale et bien mieux que sur la biologie générale. Cette philosophie, c'est le vitalisme qui suffit à établir une psychologie et une morale scientifique et se tient à l'écart aussi bien du monisme et de la physico-chimie que de toute métaphysique.

*
* *

Ainsi Grasset fut vitaliste en médecine et en philosophie. Ainsi il ne cessa de l'affirmer. Ainsi reprit-il le vitalisme barthézien de l'ancienne école de Montpellier et ne cessa-t-il de s'en déclarer le champion convaincu. Mais il ne se contenta pas d'en être le continuateur placide et l'admirateur sincère. Il le défendit quand il le crut attaqué. Quand la doctrine des localisations cérébrales paraît le battre en brèche, il court à son secours ; mais surtout quand l'école matérialiste pure élabore sa doctrine étroite, qui va de l'évolutionnisme de Lamarck et de Darwin au monisme de Hæckel et de Le Dantec par le transformisme d'Herbert Spencer, alors Grasset part en guerre contre ces derniers champions de la science officielle. Et c'est dans

ses derniers ouvrages qu'il faut saisir exactement son vitalisme, dans « la Biologie humaine », dans « la Science et la Philosophie », enfin dans sa « Critique du Dogme transformiste », ouvrage inachevé, que la maladie n'avait pu empêcher ce grand travailleur de mettre en chantier, que la mort seule put interrompre et que de pieux élèves ont mis au point. Il devait y résumer sa critique du monisme en montrant que le transformisme ne s'applique pas à l'homme dont l'espèce est pour lui fixée depuis longtemps sans évolution bien appréciable.

Toujours le vitalisme lui suffira. Il lui suffit de montrer l'impossibilité de réduire la vie à une formule physico-chimique : il lui suffit de montrer que la biologie humaine doit constituer une science à part, irréductible à la biologie générale ; il essaie alors de constituer une philosophie basée sur cette biologie humaine, et cet essai lui suffit. Il se tient à mi-chemin entre le monisme qu'il réfute et les théories métaphysiques spiritualistes qu'il se refuse à examiner au nom de la science.

Toute la question est de savoir si cette position est stable : si on peut toute sa vie étudier des phénomènes scientifiques et les rapporter à une conception de la vie et à côté conserver une doctrine philosophique de son sens intime, différente, sans rapport avec ses études.

Il nous paraît que cette situation ne peut être considérée comme stable. C'est un équilibre difficile à conserver. Pour le garder, il a fallu le grand talent du Maître de Montpellier. De deux choses l'une en effet : ou bien les travaux, les expériences scientifiques, la biologie enfin, l'ont conduit à une conception en désaccord avec ses convictions philosophico-religieuses, et alors il faut opter pour l'une ou pour l'autre science — ou bien les conclusions de l'une et de l'autre ne sont pas exclusives, et pourquoi alors ne pas aller jusqu'au bout des conséquences métaphysiques ? Pourquoi ne pas dire : « un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science y ramène » ?

D'ailleurs, la position d'équilibre a toujours été impossible à garder longtemps. Cette prétention d'isoler la biologie humaine dans sa tour d'ivoire est inadmissible. Si la science de la vie est réductible à la physico-chimie, alors on peut, en partant de ce principe, nier toute morale, toute métaphysique, toute religion. Le point de vue est possible à conserver, mais c'est une position négative ; on n'y explique rien, on nie tout le reste. Cette science est évidemment plus commode et à la portée des intelligences les plus bornées : elle doit à ces caractères négatifs la plus grande partie de son succès. Mais elle réunit aujourd'hui peu de suffrages. La physico-chimie ne trouve

plus guère de défenseurs que parmi les médecins, qui n'ouvrent jamais les fenêtres de leurs laboratoires. Les philosophes ont compris le danger : celui de voir sombrer leur science ; aussi ont-ils abandonné ce navire qui « fait eau de toutes parts ».

Si la science de la vie n'est pas réductible à une équation chimique, s'il y a un vitalisme biologique, l'esprit ne peut en rester là. En effet, il n'est pas plus intéressant d'étudier le vitalisme de M. Grasset que le monisme de M. Le Dantec, si l'on ne doit pas voir plus loin que le bout de cette science. Celle de M. Le Dantec a au moins le mérite de nous dire : « Tu n'iras pas plus loin, car il n'y a plus rien. » Celle de M. Grasset nous amène au seuil des conséquences les plus vitales, les plus intéressantes, et nous dit aussi : « Tu n'iras pas plus loin, car je me désintéresse de ce qui est au delà. » A-t-il le droit de parler ainsi ?

La première erreur est d'essayer la construction d'un système philosophique quelconque sur la science. Grasset montre bien la prétention exorbitante de ceux qui ont voulu prendre pour point de départ la science expérimentale, et surtout la biologie générale ; il réduit leurs prétentions à néant, mais pour substituer à la biologie générale la biologie humaine et tenter d'en faire le point de départ d'une morale et d'une sociologie. Pour cela il est obligé de faire dire à la biologie humaine toutes sortes de choses que cette science ne dit pas du tout. Ainsi, par exemple, parlant de la famille et de la patrie, il met très justement en avant l'idée de *devoir*, sur laquelle repose la morale. Jamais aucune science biologique, même humaine, ne conçoit cette idée du devoir : la science ne conçoit que l'égoïsme, tandis que le devoir implique une conception non biologique, mais morale, en préjugeant déjà d'une certaine métaphysique.

Il est obligé, d'ailleurs, d'introduire dans sa science, qu'il qualifie d'expérimentale, la notion de l'introspection ; cela la modifie par le fait même et du moment qu'il fait intervenir la conscience, il en résulte une partie purement spéculative, et voilà la biologie humaine encombrée de tous les faits de conscience, y compris le fait religieux. Cela consolide bien la biologie humaine, mais elle ne pourra plus s'abstraire de la métaphysique.

Non, le vitalisme biologique conditionne une morale et une métaphysique, et quelques efforts que fasse M. Grasset pour y échapper, il est, malgré lui, ramené à la question à chaque instant et obligé à chaque chapitre de l'écarter systématiquement.

Pourquoi avoir ainsi voulu s'isoler dans une science sans examiner des rapports plus généraux ? Nous n'avons pas le droit, peut-

être, de scruter à ce point de vue la pensée de l'auteur lui-même ; ce ne peut être cependant par scepticisme, toute sa vie protesterait, s'il en était besoin, contre cette accusation, surtout quand on sait combien il était profondément spiritualiste.

N'aurait-il pas plutôt obéi à l'une de ces tendances que l'on est convenu de qualifier de « libéralisme scientifique » ? Pour le comprendre, il faut jeter un coup d'œil d'ensemble sur sa carrière de biologiste et de philosophe. Il a été attaqué autant qu'on peut l'être et il a su opposer aux sarcasmes et aux insinuations, souvent grossières, de ses contradicteurs, une courtoisie remarquable dans la forme et le fond de la discussion. Cependant, il est toujours resté sur la défensive.

Il entre dans la vie scientifique au moment des progrès de la science expérimentale. A la fin du siècle dernier, il voit les savants matérialistes triompher bruyamment de leurs progrès indéniables ; il voit, en particulier, la psychologie se transformer sous la pression des découvertes des physiologistes et des neurologistes, la doctrine des localisations cérébrales devenir un dogme, et la localisation corticale des fonctions psychiques recevoir un début de consécration par celle du langage. Il croit sur parole ces savants qui ont pris, eux, leur désir pour des réalités, il voit dans cette localisation des fonctions psychiques un danger pour la liberté de conscience, un succès du déterminisme étroit de nos actes les plus intimes. Il comprend le danger et il tente de faire la part du feu. Il accepte ces localisations qu'il croit ne pas pouvoir nier, confiant dans la bonne foi des anatomistes. Et il construit une théorie des psychismes pour donner satisfaction à tout le monde, le psychisme inférieur cherchant à rendre compte de l'automatisme de tous nos actes conditionnés et déterminés, le psychisme supérieur essayant de sauver les restes du libre arbitre : c'est bien là du libéralisme scientifique !

Il ignorait alors combien peu devaient durer ces localisations, comme celle du langage, et son système fut aussi gêné par l'écroulement du dogme des localisations qu'il avait été pénible à construire pour s'en accommoder !

Ensuite, il voit les progrès de la biologie générale, la physico-chimie et le monisme s'installer en maître dans les chaires officielles, et il tente de les prendre par leurs propres arguments. Les monistes ne reconnaissent que la science. Eh bien ! il va construire (un peu artificiellement) une science qui sera aussi positive que la leur. De là cette succession de livres si curieux et intéressants pour isoler la science de l'homme et en faire un point de départ d'une philosophie

qu'il appellera positive. C'est bien là encore du libéralisme scientifique !

En somme, il vit le danger que courait le spiritualisme attaqué par des adversaires sans scrupules et souvent sans bonne foi : il se défendit petit à petit, suivant une tactique qu'il crut habile. Il ignora jusqu'au bout combien la défensive est une méthode fâcheuse et combien toujours l'offensive, et l'offensive énergique et violente, est la meilleure manière de se défendre, même dans les polémiques scientifiques. S'il vécut assez pour souffrir cruellement de tous les malheurs et de tous les enseignements de la guerre, il ne put apercevoir les bienfaits de cette méthode qui donna de si beaux résultats.

Pour soutenir ce rôle contre ses adversaires, il lui fallut d'abord son grand talent, cette admirable lucidité d'exposition, ces qualités d'ordre didactique que l'on retrouve dans chacun de ses ouvrages, et la situation exceptionnelle que sa science médicale et sa réputation universelle de grand clinicien avaient seules pu lui conquérir. Sans ces qualités acquises par un travail acharné, au-dessus de bien des forces humaines, il n'eût pu faire admettre son point de vue philosophique un peu spécial, il n'eût pu imposer ses idées, originales certes, mais véritablement trop discutables l'existence de la spécificité de la biologie humaine et d'une philosophie positive qui en découle. Il n'eût pu construire ainsi un système philosophique auquel il voulait donner de la consistance en lui refusant toute part à la métaphysique.

Tant il est vrai, comme le dit quelque part William James, que, malgré nous, nous raisonnons toujours en métaphysiciens !

Certes, il eut du mérite à opposer, comme il le fit, le vitalisme barthézien au monisme officiel, et nous considérons avec plaisir le succès qu'il remporta. Mais poser la question de la vie n'est pas la résoudre, et elle ne peut être résolue par fragments. La vie vient de quelque chose ; elle a un point de départ, une cause et une finalité ; elle doit être envisagée intégralement. Il ne peut suffire de la distinguer de la physico-chimie : il reste à montrer son accord avec la métaphysique. Aussi est-ce là le travail des esprits synthétiques séduits par l'unité dans l'univers, affirmant le principe spirituel de la vie, son accord avec toutes les sciences, et travaillant à la plus noble tâche, l'union des connaissances positives et des vérités transcendantales.

*
* *

A ceux qui pourraient trouver un peu hardie notre critique de la pensée du Maître, nous dirons qu'on discute seulement les œuvres et les idées qui le méritent. Lui-même avait bien senti le défaut du parallélisme ; aussi, le 18 avril 1912, répondant aux hommages apportés par ses élèves, ses admirateurs et ses amis, avec la médaille d'Injalbert qui immortalisera sa physionomie si caractéristique, il leur citait un passage d'Hanotaux relatant une discussion entre Taine et Pasteur :

« A la fin, poussé dans ses derniers retranchements, il (Pasteur) « tenait tête, et, en paroles hachées, irrésistibles, presque violentes, « il proclamait le cœur plus vaste que l'esprit, la foi nécessaire à la « science, le créateur nécessaire à la créature. Son génie, humble et « fier à la fois, franchissait sans hésitation la limite qui arrête la « recherche positive aux bords de l'illimité. »

Dr JEAN FERRAND,
Médecin de l'Hôpital Saint-Joseph.

A PROPOS DE LUTHER

M. Ehrhardt, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, mis en cause par M. l'abbé Paquier dans le dernier numéro de la *Revue de Philosophie*, nous demande de publier sa réponse aux critiques qui lui ont été faites.

La Direction.

LETTRE DE M. EHRHARDT

1. — M. l'abbé Paquier m'accuse d'abord de n'avoir pas suffisamment mis en lumière les lacunes de la morale sociale de Luther, et le contraste entre la loi à laquelle il soumet la vie intérieure et personnelle du chrétien et celle qu'il applique à la société. Il me semble que j'ai, au contraire, beaucoup insisté sur ce point. M. Paquier cite (p. 170-173) deux courts passages de mon étude, et il ajoute : « C'est tout. » Il passe sous silence ce que je dis page 640 : « La morale sociale de Luther tourne ainsi de plus en plus au conservatisme satisfait de l'état de choses existant et étranger à tout désir de le transformer dans le sens d'un idéal social. »

2. — M. Paquier (p. 173) continue ainsi : « Au lieu de l'examen de cette question capitale, et de la citation des textes fougueux, inimaginables, où Luther montre qu'en effet il ressentait très vivement cet antagonisme, M. Ehrhardt a mieux aimé m'attaquer sur un point accessoire. » Il s'agit du rôle bienfaisant du péché, de la force créatrice du mal, dans la pensée du Réformateur. Cela paraît accessoire à M. Paquier. Je n'insiste pas, je ne lui demande pas non plus pourquoi, s'il y a des textes si « inimaginables », il n'en cite lui-même aucun ; cela aurait mieux valu que de me reprocher de ne les pas citer. Je suis juge, ce me semble, des citations que j'avais à faire ou à ne pas faire dans une étude qui ne devait pas comporter plus d'une trentaine de pages. Mais je passe. Ce qui m'a surpris, j'allais dire diverti, c'est d'apprendre que j'ai « attaqué » M. Paquier. Ici je suis obligé de faire

un aveu : je n'ai jamais eu le livre de M. Paquier sur *Luther et l'Allemagne* entre les mains, c'est par son compte rendu que j'ai appris qu'il l'avait publié. J'ai eu tort, je le reconnais, de n'avoir pas connu et utilisé cet ouvrage ; il ne faut pourtant pas que M. Paquier s'imagine qu'il a été le premier à soulever la question de ce que j'ai appelé le monisme moral de Luther. C'est un problème auquel j'ai déjà pensé il y a quarante ans, c'est-à-dire peut-être avant mon honorable contradicteur. En tous cas, une chose est certaine, c'est que je n'ai pas « attaqué » M. Paquier, ni omis méchamment de citer son travail. C'est lui qui m'attaque. Je ne lui en veux nullement, à condition toutefois qu'il n'intervertisse pas les rôles.

3. — M. Paquier me prend à partie pour avoir employé plusieurs fois le terme de *magie* ou de *magique* à propos des sacrements catholiques. Il semble vouloir me faire passer pour un détracteur du catholicisme. Il se garde bien de mettre sous les yeux de ses lecteurs ce que je dis à la fin de mon étude (p. 645). « Il leur (aux enfants de la Réforme) appartient de se montrer plus justes que lui (Luther) envers le catholicisme, de reconnaître sa grandeur dans le passé et dans le présent, et de profiter des admirables exemples de piété et de vertu que l'Évangile du Christ ne cesse de produire dans son sein. »

Si je me suis servi des termes incriminés par M. Paquier, c'est qu'il est tout à fait indiqué de caractériser des doctrines ou des rites religieux par des expressions empruntées à la science des religions comparées. Je n'hésiterais pas à user de ces mêmes expressions, pour caractériser certaines doctrines ou pratiques qui se sont produites au sein des Églises protestantes. Je crois qu'il existe dans toutes les religions supérieures des survivances des religions qui les ont précédées et préparées ; il est légitime de les rapprocher des phénomènes qu'elles perpétuent. Je n'ai pas entendu porter un jugement, mais faire une constatation ; ce n'est pas en polémiste, c'est en historien que j'ai parlé.

QUELQUES RÉFLEXIONS DE M. PAQUIER SUR LA LETTRE DE M. EHRHARDT

Dans l'article de M. Ehrhardt, j'avais signalé une hypertrophie et une lacune.

L'hypertrophie, c'étaient des passages nombreux sur *la magie sacramentaire*. Pour les légitimer, M. Ehrhardt en appelle à la science

des religions comparées : cette magie est une survivance des religions naturistes. Et par là, M. Ehrhardt « n'entend pas porter un jugement » ! Nous, catholiques, appuyés sur l'Évangile et sur saint Paul, nous disons : Dieu existe, Jésus-Christ aussi, et leur action en nous est *réelle*. Pour produire cette action, ils se servent surtout de signes que nous appelons *sacrements*. C'est par ces sacrements qu'ils font venir jusqu'à nous la grâce, semence réelle, appelée à porter des fruits dans les terrains convenablement adaptés. Comment cette idée de sacrement nous est-elle venue? Mais, pour le baptême par exemple, des paroles mêmes de Jésus-Christ : « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé. » Non, nous dit-on, l'idée de sacrements porteurs de la grâce remonte aux religions naturistes ; de ces religions, les fétiches du centre de l'Afrique sont la survivance directe, vos sacrements, une survivance plus lointaine. Mais, par là, « nous n'entendons point porter de jugement » !

Cette doctrine catholique des sacrements, qu'on la considère au simple point de vue de l'idée, au point de vue profane, sans y mettre rien de confessionnel. En me plaçant sur ce terrain, je le demande à tout homme désintéressé : cette doctrine d'une semence spirituelle, venue du vrai Dieu pour germer dans l'âme, cette doctrine mérite-t-elle d'être marquée de l'étiquette méprisante de pratique magique ? Et si elle le mérite, je poserai deux autres questions : 1° Pourquoi les protestants baptisent-ils encore les enfants en bas âge ; pourquoi gardent-ils ce reste de magie ? — 2° Qu'on m'explique comment le cultivateur n'est pas un magicien : lui aussi ne dépose-t-il pas une semence dans un terrain, semence réelle en vue d'une récolte ?

Dans l'article de M. Ehrhardt, à côté de cette hypertrophie, j'avais signalé une lacune. L'un des points essentiels de la doctrine de Luther, c'est la disjonction, l'opposition entre la morale de l'Évangile et la morale sociale; c'est finalement une *théologie de la barbarie*. Très en vue dans la doctrine de Luther, cette théorie ne tire-t-elle pas aussi de la Grande Guerre un intérêt tout nouveau, un intérêt véritablement angoissant ? Or ce n'est qu'en des termes fort estompés que M. Ehrhardt et plusieurs autres avec lui l'ont signalée chez Luther. M. Ehrhardt, il est vrai, me reproche d'avoir omis de lui un passage de la page 640, passage caractéristique, estime-t-il; il y décrit ce dualisme, nous dit-il, en termes beaucoup plus expressifs que dans les lignes que j'ai citées. Eh bien, cet autre passage, dont M. Ehrhardt ne cite que trois lignes, le voici en entier.

« La morale sociale de Luther tourne ainsi de plus en plus au conservatisme satisfait de l'état de choses existant et étranger au

désir de le transformer dans le sens d'un idéal social. Sans le vouloir, il a ainsi frayé la voie *à une piété* très différente de la sienne, piété étroite et mesquine qui faisait consister la vie chrétienne dans l'adhésion aux doctrines de l'Église et l'accomplissement consciencieux du devoir professionnel. Cette piété n'a occupé qu'une trop grande place dans son Église. Elle formait de braves pères de famille, des fonctionnaires appliqués, d'honnêtes artisans, mais elle était sans souffle et sans envergure, et n'incitait personne à quitter les sentiers battus pour faire triompher l'esprit de l'Évangile. »

Ainsi, là où M. Ehrhardt reproche à Luther d'avoir engendré une *piété* trop étroite et trop routinière, d'avoir ainsi formé surtout de braves pères de famille et des fonctionnaires appliqués, je devais lire que Luther avait mis une opposition entre la vie sociale et la morale de l'Évangile ! Non, en effet, jamais je n'aurais songé à citer cet alinéa pour y noter cette opposition. Pour l'y trouver, j'incline même assez à croire qu'il faut quelque peu recourir à la magie.

M. Ehrhardt me reproche de n'avoir pas cité les « textes fougueux, inimaginables », où Luther affirme que l'État ne doit pas se diriger d'après l'Évangile. Si je ne l'ai pas fait, c'est tout simplement que, dix mois auparavant, je les avais reproduits dans mon étude sur *Luther et l'Allemagne* (p. 162-183). En voici trois, pris quelque peu au hasard. « La conscience n'a rien à voir avec la Loi, les œuvres ou la justice de la terre... Par contre, dans la vie civile, l'obéissance à la loi doit être très sévèrement exigée. Dans ce domaine, on ne doit rien savoir de l'Évangile ». — « Si quelqu'un s'avisait de gouverner d'après l'Évangile..., ce serait mettre des fauves en liberté. » — « Entre le chrétien et l'homme de gouvernement, il faut mettre une séparation profonde... Assurément, un prince peut être chrétien, mais ce n'est pas comme chrétien qu'il doit gouverner. »

Au lieu de répéter ces textes et d'autres, que j'avais déjà publiés, j'ai exposé les discussions qui pendant la guerre se sont produites en Allemagne sur les rapports entre *la Morale et la Politique*. Quelques lecteurs m'ont dit ou écrit : « Quelle trouvaille que cette lettre du professeur Hermann Jordan ! Vous l'auriez fabriquée qu'elle n'aurait pu vous être plus favorable. »

Voyons, Monsieur Ehrhardt, vous savez bien, vous, que je ne l'ai pas fabriquée ! Elle ne vous était pas inconnue !

En un point pourtant je m'étais trompé : c'est le seul, me semble-t-il, mais enfin il existe. J'avais cru que M. Ehrhardt avait eu connaissance de mes conférences sur *Luther et l'Allemagne*, et qu'à ces conférences un passage de son article faisait allusion ; or, dit-il, de

ces conférences et du livre où elles ont été publiées, il ignorait jusqu'à l'existence. Était-ce par pure vanité de batracien que je m'étais si étrangement mépris? Je ne le crois pas. Un collègue au moins de M. Ehrhardt à la Faculté de théologie protestante, collègue en vue, avait assisté fort régulièrement à ces conférences; beaucoup de pasteurs protestants y étaient venus aussi. Dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français* (janvier-mars 1918, p. 8; avril-juin, p. 152-157), M. Weiss avait parlé des conférences et du livre, et ce *Bulletin* est la revue la plus officielle du protestantisme en France. Je vois que, professeur à la Faculté de théologie protestante, M. Ehrhardt ne le lit pas. Si M. Ehrhardt ne me l'avait affirmé, je n'aurais pas osé m'arrêter à cette idée. Mon illusion le « divertit » beaucoup. Qu'il continue donc ce divertissement peu coûteux. Ainsi du moins, j'aurai la consolation de lui éviter la terrible neurasthénie.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ALBERT KAPLOUN. — *Psychologie générale tirée de l'étude du rêve.* Un vol. in-16 de 205 pages. Payot, Lausanne, 1919.

RUDOLF STEINER. — *La science occulte.* Trad. de l'allemand par J. Sauerwein. Un vol. in-16 de 375 pages. Paris, Perrin, 1914.

HENRI DUBÉCHOT. — *Enfers psychiques et enfers sociaux.* Un vol. in-16 de 105 pages. Nancy, Berger-Levrault, 1914.

PIETRO-EUSEBIETTI. — *Corso elementare di Filosofia. — Logica.* Un vol. in-16 de 157 pages. Milan, Remo Saudron.

NARCISSE MUÑIZ. — *Problèmes de la vie. — Étu les de positivisme métaphysique.* Un vol. in-8° de 597 pages. Paris, Rivière, 1914.

FÉLIX CELLARIER. — *La métaphysique et sa méthode.* Un vol. in-8° de 792 pages. Paris, Alcan, 1914.

N. KOSTYLEFF. — *Le mécanisme cérébral de la pensée.* Un vol. in-8° de 310 pages. Paris, Alcan, 1914 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

GEORGES DAUVILLE. — *En cœloplane.* Un vol. in-16 de 200 pages. Paris, Maloine, 1914.

Dr CHARLES BLONDEL. — *La conscience morbide. Essai de psycho-pathologie générale.* Un vol. in-8° de 335 pages. Paris, Alcan, 1914.

E. REGIS et A. HESNARD. — *La psycho-analyse des névroses et des psychoses.* Un vol. in-16 de 384 pages. Paris, Alcan, 1914.

MARIUS LATOUR. — *Premiers principes d'une théorie générale des émotions.* Un vol. in-16 de 300 pages. Paris, Alcan, 1912.

E. JUVALTA. — *Il vecchio e il nuovo problema della morale.* Un vol. de 135 pages. Bologne, Zanichelli, 1914.

LASPLASAS. — *Remarches filosoficos.* Un vol. in-16 de 246 pages. San Salvador, Dutriz, 1914.

L. LIMENTANI. — *La morale delle simpatia.* Un vol. in-8° de 260 pages. Genève, Formiggini, 1914.

ERMINIO TROILO. — *La filosofia di Giordano Bruno.* Deux vol. in-8° de 166 pages, Rome, 1914.

NESTOR LE POUTOUNEL. — *L'éducation posthume de M. de la Verdurette. — Essai d'une psychologie des Beaux-Arts à l'usage des gens du monde.* Un vol. in-16 de 307 pages. Paris, librairie Médicis, 1914.

CH. J. SHEBBEARE. — *Religion in an age of doubt.* Un vol. in-8°, 219 pages. Londres, Robert Scott, 1914.

Le Gérant : L. GARNIER

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON. — LA CHALELLE-MONTLIGEON (ORNE). — 9274-7-19.

L'ÉVOLUTION DU CONCEPT DE « PERSONNE »

DANS LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

La pensée chrétienne, pour traduire le dogme révélé en langage humain, fait usage des concepts que la philosophie élabore au cours des siècles. Sans doute, elle n'est liée à aucun système particulier et se proclame l'esclave de la seule vérité. Mais, afin de n'être pas infidèle à sa mission, il lui faut précisément emprunter aux différents systèmes philosophiques les notions par lesquelles s'exprime cette vérité, et son choix s'arrête sur celles qui l'expriment le plus adéquatement.

Mais ce résultat ne s'obtient pas en un jour. Parfois, il exige des siècles de travail ininterrompu. Est-il un dogme dont la croyance, dès l'origine du christianisme, se soit imposée avec plus de nécessité que le dogme de l'Incarnation, par lequel nous affirmons en Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, l'unité de personne et la dualité de natures ? Et cependant, à chaque siècle nouveau, plus perfectionnée et mieux approfondie, la formule de l'unique personne en Jésus-Christ atteste un travail constant de l'esprit humain sur les données primitives de la révélation.

Tout d'abord, le langage chrétien s'essaie à déterminer ce qui constitue en Dieu et en Jésus-Christ la réalité qu'ensuite on a désignée sous le nom de personne, et il ne recule pas devant les expressions les plus simples et les plus populaires ; ou bien si l'on rencontre déjà quelques termes empruntés à la langue des philosophes ou des juristes, on s'aperçoit bien vite que les écrivains ecclésiastiques emploient ses termes en leur donnant une signification nouvelle en rapport avec la vérité révélée. Il

arrive aussi que des expressions diverses, d'origine différente, et appliquées aux mêmes réalités, semblent se heurter et s'opposer les unes aux autres. Lorsqu'elles sont incorporées à l'enseignement authentique de l'Église, il s'agit beaucoup moins de contradictions que de malentendus : sous la divergence des formules se retrouve finalement l'unité du sens. Par contre, la terminologie de l'hérésie s'efforce souvent de calquer celle de l'orthodoxie ; et, sous cette unité de langage, se cache la diversité des opinions. Des controverses sont nécessaires, qui provoquent avec l'évolution des concepts philosophiques de nouveaux éclaircissements, et de cette lutte contre l'hérésie, de ces efforts en vue de l'unité résulte, dans l'Église, la pacification par l'unification des formules, qui, une fois fixées, demeurent, pour les siècles à venir, la pierre de touche de la vérité.

Mais le dogme est vie et progrès. Dans la religion catholique, jamais la vérité ne demeure stagnante. Au progrès dogmatique succède le progrès théologique, et parallèlement aux déductions nouvelles que provoque sans cesse la vérité en marche, les concepts primitifs acquièrent de nouvelles précisions et se complètent de nouveaux points de vue. La notion de personne est l'un de ces concepts qu'à travers les âges un labeur incessant et continu de la pensée chrétienne a permis d'élaborer avec une précision de plus en plus marquée. A cette élaboration préside une double évolution, correspondant au double progrès, à la fois dogmatique et théologique, du mystère de l'union hypostatique. Maintes fois, les théologiens catholiques et protestants ont étudié cette évolution. Mais la plupart de leurs études sont constituées soit par des monographies restreintes à certaines périodes de l'histoire ecclésiastique, soit par des considérations philosophiques limitées aux exigences de problèmes théologiques déterminés (1). Il a semblé utile d'esquis-

(1) Parmi les travaux les plus importants, il faut citer, sur la signification et l'évolution des termes hypostase et personne dans les premiers siècles : Huet, *Origeniana*, l. II, q. ii, n. 3-19, *P. G.*, t. XVII, col. 712-747 ; J. Lami, *De recta Patrum nicænorum fide*, Florence, 1710, c. xxxii, p. 174-182 ; G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sectio ii ; Garnier, *Préface aux lettres de S. Basile*, § 1-2, *P. G.*, t. XXXII, col. 10-23 ; Passaglia, *De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας, Rome, 1850 : Petau, *Theologica dogmata*, t. III, Paris, 1867, *De Trinitate*,

ser ici une vue d'ensemble sur le développement philosophique de la notion de personne dans la littérature chrétienne. On a donc cru bon de chercher à rapprocher, comme en un seul tout, les termes extrêmes de cette évolution et à montrer le caractère vraiment progressif et scientifique de la trame qui les unit.

I. — L'Évolution du concept de personne dans ses rapports avec le dogme.

On accuse la pensée chrétienne, en appliquant aux problèmes théologiques une terminologie philosophique, de n'avoir pas su éviter les contradictions. Ce reproche vise très particulièrement l'emploi du mot *personne* : « Le sens particulier, dit

l. IV, c. I-IV, VII-IX ; t. VI, Paris, 1869, *De Incarnatione*, l. II, c. III, V-III ; Thomassin, *Theologica dogmata*, Paris, 1866, *De Incarnatione*, l. III, c. I, XXI ; Legrand, *De Incarnatione Verbi divini*, diss. VI, c. I, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. IX, col. 738-759 ; Braun, *Der Begriff « Person » in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mayence, 1876. M. Tixeront, qui, dans son *Histoire des Dogmes*, t. II, Paris, 1909, et t. III, Paris, 1912, a abordé à maintes reprises ce problème, a donné un court mais substantiel résumé de la question au Ve et VIe siècle, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, nov.-déc. 1903. De M. Labauche, outre *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, t. I, 1re partie, c. I, p. 5-21 ; 2e partie, c. I, § 2-3, p. 129-209, citons deux études, *La notion théologique de personne* et *La formation de la notion théologique de personne* (résumé de la pensée chrétienne chez les Pères et chez les scolastiques), dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1909, 15 juillet 1910. Voir également Liberatore, *Du composé humain*, Lyon 1865, 3e partie, c. II. Mais en ce qui concerne la pensée chrétienne des premiers siècles, d'excellents aperçus ont été donnés par différents auteurs, à propos d'autres questions. Citons : Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, c. III, § 1, οὐσία et ὑπόστασις au début de la controverse arienne, p. 60-69 ; Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, p. 97-126 ; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, Tubingue, 1904, *passim* ; Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1887, *passim* ; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, c. V ; J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, c. IX ; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909 ; Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908 ; Ermoni, *De Leontio byzantino*, Paris 1895. On lira toujours avec profit la réplique de Petau, *De Incarnatione*, l. IV, aux assertions du calviniste Bruguier, qui avait publié, sous l'anonymat, sa *Disputatio de supposito*, Francfort, 1645 ; il s'agit ici principalement de Nestorius, de sa doctrine et de sa terminologie en regard de la doctrine et de la terminologie de S. Cyrille.

Sur la notion d'hyposthase et de personne, appliquée au dogme de la trinité, l'ouvrage du P. de Régnon est classique : *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892, voir surtout t. I, p. 129-297. Le jésuite Tiphaine, par

M. Renouvier, que la théologie aurait à donner au terme de *personne* pour éviter la contradiction n'a jamais été défini. Les termes de *nature* et de *substance* également employés dans l'énonciation des dogmes, ne l'ont pas été davantage. La doctrine orthodoxe est une sorte de philosophie dont la terminologie est fixée sans que la signification des termes soit éclaircie (1). »

Rien n'est plus injuste qu'une telle accusation.

I

Le mot *personne*, πρόσωπον, signifie, à l'origine, un masque, puis un personnage de théâtre, puis un personnage sur la scène du monde, puis un individu quelconque. Cette évolution, rapide chez les latins, n'est niée par aucun auteur : « Le mot latin *persona*, dit encore M. Renouvier, s'était étendu peu à peu de l'idée de masque à l'idée de rôle, ou de personnage tenant un rôle, et, de celle-ci, à l'acception devenue commune de

rapport au dogme de l'Incarnation, a écrit sa *Declaratio ac defensio scholastica doctrinæ sanctorum Patrum Doctorisque Angelici de Hypostasi et Persona*, Paris, 1881. Des innombrables manuels qui ont abordé l'étude de la personne, je n'en retiendrai que trois, plus particulièrement complets, en ce qui concerne l'exposé scolastique de la question, Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo Incarnato*, 2 vol., Inspruck, 1882, thèses xx-xxx ; cf, *Zum Begriff der Hypostase*, dans *Zeitschrift für Kath. Theologie*, Inspruck, 1887. Card. Billot, *De Verbo Incarnato*, Prato, 1912, q. ii, p. 57-99 ; Hugon, *Métaphysica*, Paris, 1907, p. II, tract. iii, q. 1, a. 4-6, p. 247-272 ; auxquels, pour l'étude spéciale de la pensée de S. Thomas, il faut joindre le livre classique du P. Terrien, *S. Thomæ Aquinatis Doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894.

A un point de vue plus moderne et plus dégagé de la philosophie scolastique, Illingworth, *Personality, human and divine*, Londres, 1895 ; Bernies, *La notion de personnalité*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er avril, 1er juillet 1905 (doctrine de S. Thomas adaptée aux discussions contemporaines) ; F. Dubois, *Le concept de la personnalité et l'union hypostatique*, *id.*, 1er octobre 1904 (doctrine de Scot) ; Cl. Piat, *La personne humaine*, Paris, 1897.

Dans un sens dégagé de la pensée catholique, il faut signaler les études protestantes, au mot *Person* dans le *Philosophische Lexicon* de Walch. Voir également Loofs, art. *Christologie*, dans *Realenzyclopädie für protestantische Theologie*. Dans un sens dégagé de toute croyance, citons Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, *Introduction*, xiii-xiv, et c. v ; *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, l. V, c. xxi ; Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, tr. fr., Paris, 1912, p. 446-463, etc. Ce dernier auteur a également édité, dans les *Kantstudien*, Berlin, 1908, t. XIII, p. 1-17, une étude posthume de Trendelenbourg, *zur Geschichte des Wortes Person*.

(1) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris, 1901, p. 155.

personne. Ce dernier sens existait déjà au IIe siècle et fut employé par les jurisconsultes, dans la suite, pour désigner l'agent, par opposition à l'action ou à la chose faite (1). »

Dans l'Écriture sainte, le mot πρόσωπον répond à l'hébreu pânêh, *face*, que la Vulgate traduit par *persona*. Le plus souvent, il conserve la signification primitive (2), mais, en quelques passages, il répond à l'idée d'individu (3). Ce double sens se retrouve sous la plume des Pères apostoliques (4). On voit par là que le terme personne n'appartient pas, à son origine, au langage philosophique ; si quelque école l'a accaparée, c'est bien l'école des juristes. Mais le langage des juristes et le langage populaire allaient de pair, du moins en Occident, et, dès le IIe siècle, la pensée latine posséda, pour exprimer les réalités divines, une terminologie fixe. Πρόσωπον, appliqué aux trois « personnes » de la Trinité, se rencontre chez saint Hippolyte et, appliqué à Notre-Seigneur Jésus-Christ, chez Origène (5). Mais c'est Tertullien qui, le premier, oppose *substantia* à *persona*, entendant, par substance, l'essence commune aux trois personnes et, par personne, la perfection dernière qui, en Dieu, constitue le Père, le Fils, et l'Esprit Saint. Ici, le mot personne perd son sens juridique pour revêtir une signification ontologique : il suffit de lire les textes pour s'en convaincre (6). Tertullien emploie également, comme synonymes de *persona, species, forma, gradus* (7). La formule latine, *una*

(1) *Id.*, p. 153. Cf. Gaius, *Digest.*, I, tit. v, n. 1.

(2) Cf. Gen., vii, 4, 23 ; Exod., xxxiii, 14 ; Lev. xix, 15 ; Deut., i, 17 ; x, 17 ; xvi, 19 ; Job, xxxii, 21 ; xxxiv, 19 ; Ps., xxi (xx), 10 ; lxxx (lxxix), 17 ; Lam., iv, 16 ; Is., lxiii, 9 ; Prov., viii, 30 ; xviii, 53 ; xxiv, 23, II Par., xix, 7 ; Sap., vi, 8 ; Act., x, 34 ; Rom., ii, 11 ; II Cor., ii, 10 ; Gal., ii, 6 ; Eph., vi, 9 ; Col., iii, 25 ; I Pet., i, 17 ; Jacob., ii, 1, 7.

(3) II Cor., i, 11 ; cf. Lev., xix, 32. Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, l'art. *Personne*, t. V, col. 159-160.

(4) Didaché, iv, 2 ; Barnabé, v, 14 ; x, 4 ; xiii, 4 ; xv, 1 ; xix, 7 ; Clement, I Cor., iv, 3, 4, 8, 10 ; xvi, 3 ; xviii, 9, 11 ; xxii, 6 ; xxviii, 3 ; xxxiv, 3 ; lx, 3. Cf. i, 1 ; xlvii, 6.

(5) S. Hippolyte, *Contra hæresim Noeti*, n. 7, 14, *P. G.*, t. X, col. 813, 821 ; Origène, *In Joannem*, t. x, n. 19, *P. G.*, t. XIV, col. 369.

(6) Contrairement à l'assertion de M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. II, p. 285, sq., note. Voir les textes, *Adversus Praxeam*. cc. xi, xii, xiii, xv, xviii, xxi, xxiv, xxvii, xxxi, *P. L.*, t. II, col. 166, 167, 168-169, 173-175, 177-179, 179-181, 186-187, 190-192, 196.

(7) *Adversus Praxeam*, cc. ii, viii, *ibid.*, col. 157, 163. Tertullien applique également le terme *persona* au Fils de Dieu incarné, *id.*, c. xxvi, *ibid.*, col. 215.

substantia, *tres personæ*, se retrouve chez Novatien, et, avec la substitution de *natura* à *substantia*, dans les *Tractatus Origenis* (1). Au milieu du IVe siècle, cette terminologie est d'un usage courant. Non seulement les écrits des Pères en témoignent, mais le langage authentique de l'Église apparaît dans les formules officielles et les symboles (2).

En Orient l'évolution fut moins rapide. Le terme πρόσωπον n'avait pas subi toutes les dérivations du mot *persona* et n'était connu des Grecs qu'avec sa signification de rôle et de personnage. La formule « une substance, trois personnes », devait donc leur apparaître comme une formule entachée de sabellianisme, où la Trinité serait représentée comme trois aspects, trois faces, de la même réalité (3). Aussi imaginèrent-ils primitivement une formule différente qui, saisissant la réalité ontologique des choses, leur semblait mieux exprimer la doctrine catholique. Cette formule résultait de la juxtaposition de deux termes qui, exprimant, selon le langage vulgaire, la réalité même de l'être, en arrivèrent, par l'usage qu'en firent les premiers Pères de l'Église, à signifier, l'un, οὐσία, *la substance*, cette réalité qui est commune aux êtres de la même espèce, l'autre, ὑπόστασις, *la personne*, cette réalité qui forme l'individu. En Dieu, une seule substance et trois hypostases : telle est la formule grecque.

Mais l'équivalence d'ὑπόστασις et de *persona* ne fut acquise, dans la pensée chrétienne, qu'au prix d'un travail de plusieurs siècles. Dans la philosophie néo-platonicienne, les hypostases

(1) Novatien, *de Trinitate*, c. xxxi, *P. L.*, t. III, col. 949, 952 ; *Tractatus Origenis*, éd. Batiffol, Paris, 1900, VI, n. 16, 18, 20 ; cf. I, n. 15, 17 ; III, n. 5, 11, 14, 18 ; XIII, n. 18, sq. Cf. S. Damase, *Epist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 348.

(2) S. Hilaire, *De Trinitate*, l. IV, n. 13 ; l. VII, n. 32 ; *P. L.*, t. X, col. 106, 227 ; Phébade, *Liber contra Arianos*, c. xxii, *P. L*, t. XX, col. 30 ; *De Filii divinitate*, c. vii, xi, *ibid.*, col. 44, 50 ; S. Ambroise, *De Fide*, l. IV, n. 91 ; l. V, n. 134 ; *P. L.* ; t. XVI, col. 634, 675, 676 ; *De Spiritu Sancto*, l. III, n. 20, *ibid.*, col. 782 ; *In Lucam*, l. VII, n. 92, *P. L.*, t. XV, col. 1723 ; *Apologia prophetæ David*, n. 71, *P. L.*, t. XIV, col. 879 : *In Epist. ad Ephesios*, c. iii, *P. L.*, t. xvii, col. 384 : *In I Epist. ad Tim.*, c. ii, *ibid.*, col. 467. Formule *Clemens Trinitas*, Denzinger-Bannwart, n. 17 ; *Libellus fidei in modum symboli*, *ibid.*, n. 19 20, Cf. *Symbole d'Athanase*, *ibid.*, n. 39.

(3) Sabellius, niant la distinction réelle des trois personnes, acceptait un « déguisement » accidentel de la divinité en trois personnages, τόν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμόν ; cf. S. Basile, *Epist.*, ccx, n. 5 ; ccxxxvi, n. 6 ; ccxiv, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 776, 884, 788.

désignent les émanations, λόγος et puissances, intermédiaires entre Dieu, dont elles sont comme le prolongement et l'instrument, et le monde, dont elles sont les idées exemplaires, les modèles, les forces créatrices (1). Le langage chrétien ne retient de ce sens que la réalité objective et substantielle que recouvre l'hypostase : c'est le sens vulgaire d'ὑπόστασις, qu'Aristote lui-même accepte, en appelant « hypostase » ce qui est réalité objective, consistante, par opposition à ce qui est phénomène subjectif ou illusoire (2). Ainsi Tatien appelle Dieu l'hypostase du monde, parce qu'avant la création, Dieu subsistait seul ; ainsi Origène met au défi Celse de montrer l'hypostase, c'est-à-dire la réalité des idoles. Plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie explique que ce qui n'a pas d'hypostase équivaut au néant, τὸ μὴ ὑφεστὼς, ἐν ὕσῳ μηδὲν, μᾶλλον δὲ παντελῶς οὐδέν. La formule cyrillienne καθ'καθ'ὑπόστασιν équivaut, en somme, à κατ'ἀλήθειαν, employée par d'autres auteurs antérieurs et postérieurs à la controverse nestorienne. En ce sens aussi, saint Épiphane, voulant insister sur la réalité de l'intelligence humaine, l'appelle « hypostase ». Saint Basile parle de la réalité des sciences, τῶν τεχνῶν ὑπόστασις, et saint Grégoire de Nysse, exprimant la fragilité du sophisme d'Eunomius, les compare à une toile d'araignée : ils n'ont aucune consistance, aucune « hypostase (3) ».

*
* *

(1) Voir Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, 1901, *Introduction*, xiii, p. 28 ; Cf. Plotin, *Ennéades*, Bâle, 1582, V, l. I, cc. iii, vi, vii.

(2) « Parmi les météores, dit-il, il faut distinguer ceux qui ne sont que des apparences et ceux qui existent réellement, τά μὲν κατ' ἔμφασιν, τά δὲ καθ' ὑπόστασιν. » *Du monde*, c. iv. § 25, *Météréol.*, tr. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1863, p. 378. On trouve ce sens vulgaire d'hypostase déjà dans la Sainte Écriture, avec les nuances de réalité ou substance, Heb., I. 3 ; de sujet, base ou fondement, II Cor., ix, 4 ; xi, 17 ; Heb., iii, 14 ; ix, 1 ; cf. Ps. xxxviii, 6, 18 ; lxviii, 3 ; lxxxviii, 48 ; cxxxviii, 15 ; Sap., xvi, 21 ; Jer., xxiii, 18 ; I Rep., xiii, 23 ; II Reg., xxiii, 14.

(3) Tatien, *Adversus Græcos oratio*, n. 5 : cf. n. 6, 15, *P. G.*, t. VI, col. 813, 817, 837 ; Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 700, cf. l. III, n. 23 ; l. VI, n. 71, l. VIII, n. 67, *ibid.*, col., 945, 1408, 1617 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad Theodosium*, n. 13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1153 ; S. Epiphane, *Hær.*, lxxvii, n. 24, *P. G.*, t. XLII, col. 676 ; S. Basile, *Contra Eunomium*, l. II, n. 16, *P. G.*, t. XXIX, col. 605 ; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. II, *P. G.*, t. XLV, col. 489 : cf. *Oratio catechetica*, c. xvi, xxi, xxxvii, *ibid.*, col. 52, 59, 96, 97.

Ce sens primitif et vulgaire est donc incontestable. Mais précisément il créait une véritable difficulté dans la terminologie à appliquer aux questions trinitaires. Le terme οὐσία, emprunté à la philosophie aristotélicienne, était tout indiqué pour désigner l'essence, la substance divine ; mais l'essence est une réalité, tout comme l'hypostase. De là, un flottement se produit dans l'usage de ces deux mots, hypostase s'employant dans certains textes comme synonymes d'οὐσία, et, dans certains autres, désignant expressément ce qui, en Dieu, constitue la réalité personnelle.

Tout d'abord, en dehors des écrits sabelliens, il n'est pas rare de trouver, chez les premiers écrivains catholiques, et même jusqu'au IVe siècle, une synonymie réelle établie entre οὐσία et ὑπόστασις. L'accusation de trithéisme, portée au IIIe siècle, devant le pape Denys, contre Denys d'Alexandrie, parce que ce dernier professait trois hypostases en Dieu, est une preuve manifeste de l'équivalence accordée par beaucoup aux termes essence et hypostase (1). Mais nous possédons des textes positifs de saint Irénée et de saint Grégoire le Thaumaturge (2). Saint Grégoire de Nysse fait aussi cette identification, parlant de la notion d'un Verbe ἐν οὐσίᾳ et d'un Esprit ἐν ὑποστάσει, c'est-à-dire existants en soi, substantiels (3). Le *discours catéchétique* contient pareillement plus d'un passage où « hypostase » peut s'entendre strictement de l'individu-personne ou bien, dans le sens primitif et vulgaire, de la réalité substantielle (4). Saint Épiphane identifie, en plusieurs textes, les deux termes οὐσία et ὑπόστασις : parce que « consubstantiels », le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun ἐνυπόστατος (5). Des expressions sem-

(1) Voir, sur ce point, S. Athanase, *De decretis Nicæni synodi*, CXXVI et *De sententia Dionysii*, n. 13, *P. G.*, t. XXV, col. 497-500 ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris, 1906, t. I, p. 486.

(2) S. Irénée, *Adv. hæres.*, l. V, c. XXXVI, *P. G.*, t. VII, col. 1221 ; S. Grégoire le Thaumaturge, cité par S. Basile, *Epist.*, CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 776.

(3) *Oratio catechetica*, c. IV, *P. G.*, t. XLV, col. 20 ; *Contra Eunomium*, l. I. *P. G.*, t. XLV, col. 305.

(4) Hypostase = personne, c. III, col. 20 ; hypostase = réalité substantielle, c. I, col. 13 ; V, 21 ; II, 19-20. Κατ' ὑπόστασιν, c. VI, signifie selon la réalité, substantiellement ; cf. c. VII, col. 28, 32.

(5) *Hær.*, LXXIV, n. 4 ; LXIX, n. 70 ; *Ancoratus*, n. 6, 10, *P. G.*, t. XLII. col. 481, 317-320 ; XLIII, col. 25-26.

blables pourraient être relevées chez saint Athanase et chez saint Cyrille de Jérusalem (1). A l'inverse, quoique plus rarement, on trouve des exemples de l'emploi d'οὐσία dans le sens strict d'hypostase, c'est-à-dire de substance individuée complète. On signalera simplement en passant Arius, dont l'autorité est suspecte : néanmoins, il est curieux de constater qu'il emploie indifféremment οὐσίαι et ὑποστάσεις pour désigner les personnes du Père et du Fils (2). Mais la lettre encyclique d'Alexandre d'Alexandrie, rapportée par Socrate, fait mention de l'οὐσία du Père (3). Au dire de Photius, Pierius d'Alexandrie aurait parlé de deux « usies » et de deux natures, οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο, pour signifier les deux hypostases du Père et du Fils (4). On trouve également cette identification chez Origène (5) et dans l'épître dite synodale des Pères d'Antioche (269) contre Paul de Samosate (6). Le pseudo-Ignace, en parlant du Fils, l'appelle l'οὐσία γεννητή (7), tandis que saint Grégoire de Nysse nommera le Père, ἡ μὴ γεννεθεῖσα οὐσία (8).

Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer, à la fin du symbole de Nicée, un anathème où l'équivalence des termes οὐσία, ὑπόστασις, semble affirmée (9). Saint Athanase, mieux placé que

(1) S. Athanase, *De decretis*, n. 27 ; *De synodis*, n. 41 ; *Epist. ad Apos.*, n. 4 ; *Tomus ad Antiochenos*, n. 5, 6 ; *Oratio IV contra Arianos*, n. 1, *P. G.*, t. XXV, col. 465 ; XXVI, col. 765, 1036 ; 800-801, 468. — S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, vi, n. 5 ; xvi, n. 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 545, 924.

(2) S. Athanase, *Oratio I adv. Arianos*, n. 6, 7 ; *De synodis*, n. 15, *P. G.*, t. XXVI, col. 24, 708.

(3) *P. G.*, t. XVIII, col. 576 ; cf. col. 537.

(4) *P. G.*, t. CIII, col. 400.

(5) *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI, col. 465 ; *In Joannis evang.*, t. II, n. 18, t. XIV, col. 153 ; mais souvent l'identification est marquée par un correctif indiquant l'individualité parfaite de l'essence ; Origène écrit ἰδίαν οὐσίαν, n. 6, col. 128, ou encore οὐσίαν κατα περιγραφὴν, id., t. I, n. 42, col. 104.

(6) Mansi, t. I, col. 1033.

(7) Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. II, p. 86.

(8) *Contra Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 917 ; cf. l. IV, col. 645, où le Fils est nommé γεννηθεῖσα οὐσία Cf. S. Epiphane, *Hær.*, lxxvi, *P. G.*, t. XLII, col. 624 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate Dial.*, II, *P. G.*, t. LXXV, col. 741. Voir la discussion de ces textes et de quelques autres dans Passaglia, *De ecclesiastica significatione τῆς οὐσίας*, Rome, 1850 ; Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. I, n. 2-3.

(9) « L'Eglise catholique anathématise ceux qui disent du Fils de Dieu qu'il fut un temps où il n'était pas ou qu'il n'était pas avant d'être engendré ou qu'il est tiré du néant ou *qu'il procède d'une autre hypostase ou « usie »*, ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας. » Cf. Denzinger-Bannwart, n. 54. Cette formule a été reproduite depuis maintes fois, *Symbole arménien*, voir *Dictionnaire de théologie catho-*

quiconque pour porter un jugement sur la pensée du concile, déclare simplement qu'on a eu raison de nommer à la fois l' « usie » et l'hypostase, parce que *ces deux mots* s'accordent pour signifier tout ce qu'il y a de plus réel dans l'être (1). Mais précisément l'effort de la pensée chrétienne dut s'exercer à réduire la difficulté dogmatique que présentait cette équivalence primitive et à marquer plus parfaitement la note individuelle de l'hypostase. Ce fut la première évolution du concept de personne.

*
* *

Dans ce premier travail, c'est l'école d'Alexandrie qui donne l'impulsion à l'orthodoxie orientale. Le langage courant désigne les « personnes » divines sous le nom de propriétés, ἰδιότητες, de choses distinctes, πράγματα; mais l'usage ecclésiastique attribuera bien vite, et d'une façon exclusive, cette signification au mot « hypostase ». On peut, avec une grande vraisemblance, dégager ce sens des écrits de saint Irénée (2); mais c'est surtout à Alexandrie qu'il faut, ai-je dit, en aller découvrir les manifestations. Origine, dans ses traités sur l'évangile de saint Jean, expose la foi catholique en la trinité des *hypostases :* Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγκάνειν, τόν Πατέρα καί τόν Υἱόν και τό ἅγιον Πνεῦμα (3). Le mot « hypostase » désigne ici expressément

lique, t. I, col. 1946 ; 4e formule d'Antioche, formule de Philippopolis, ἔκθεσις μακρόστιχος, 1re formule de Sirmium ; cf. Hahn, *Bibliotek des Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, pp. 161, 154-155, 187-188, 191, 192. S. Basile veut que le concile de Nicée ait distingué le sens d'hypostase de celui d' « usie ». Epist. cxxv, n. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 543.

(1) Cf. Alexandre d'Alexandrie, *Epist. ad Alexandrum*, n. 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 553 ; Origène, *In Joannis evang.*, t. ii, n. 5, *P. G.*, t. XIV, col. 124 ; *Contra Celsum*, l. VIII, n. 12, t. XI, col. 1533.

(2) En parlant de l'Incarnation, saint Irénée condamne ceux qui disent que le Christ est fait *ex altera et altera substantia*, *Cont. Hær.*, l. III, c. xvi, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 925. La traduction latine répond ici au mot grec ὑπόστασις, car ailleurs, l. V, c. ii, n. 2 ; c. xiv, n. 1-3, col. 1124, 1161, Irénée reconnaît *substantia* et *substantia*, c'est-à-dire deux natures dans le Christ.

(3) *In Joannem*, t. II, n. 6, *P. G.*, t. XIV, col. 128 ; cf. t. VI, n. 17 : t. X, n. 21 ; t. I, n. 23, col. 257, 376, 64. Les deux derniers textes sont particulièrement intéressants parce qu'ils rapprochent les deux termes οὐσία et ὑπόστασις et manifestent la distinction qu'Origène établissait entre eux. Sur cette terminologie d'Origène, cf. Huet, *Origeniana*, l. II, q. ii, n. 3-19, *P. G.*, t. XVII, col. 720-735; Petau, *De Incarnatione*, l. II, c. iii, n. 14 ; G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Oxford, 1827, sectio II, c. ix, § 11, 2°. Certains textes d'Origène présentent un sens dou-

la personne, en tant qu'elle représente, dans la Trinité, les réalités se distinguant individuellement l'une de l'autre par leur opposition relative. Et la pensée catholique se précise en ce qu'il ne s'agit pas ici d'hypostases divisées, séparées tout-à-fait les unes des autres, mais unies dans la communauté de substance (1). Et la distinction des hypostases n'est pas affaire de mots, mais réalité (2). Saint Athanase lui-même, qui, ordinairement, fait d'ὑπόστασις le synonyme d'οὐσία, n'hésite pas à employer le premier de ces termes dans le sens exclusif de personne, lorsqu'il s'agit de désigner la Trinité. Le trisagion, chanté par les Séraphins, « notifie les trois hypostases parfaites », τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας opposées à l'unique substance (οὐσία) que signifie le mot *dominus* (3). Mais, à cette époque, la pensée grecque s'affirme déjà avec une telle force, que saint Épiphane, parlant de la foi de saint Mélèce d'Antioche, qu'on suspectait d'arianisme, le proclame à coup sûr orthodoxe à cause de l'orthodoxie même de ses partisans : « Ceux-ci confessent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : trois hypostases, une seule « usie », une seule divinité (4). » L'emploi spécial du mot hypostase en vue de désigner la

teux : *Cont. Cesum*, I. VIII, n. 12, *De oratione*, n. 15, *P. G.*, t. XI, col. 15, 33, 465. Parmi les modernes, Bethune-Backer, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*, dans *Texts and Studies* de J.-A. Robinson, VII, 1, Cambridge, 1901, pp. 77, sq. ; F. Prat, Origène, Paris, 1907, pp. 171, sq. ; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Leipzig, 1908, p. 416, note 1. ont pensé qu'Origène a posé les premiers fondements de la distinction scientifique des termes ; au contraire, J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, XIV, p. 102 ; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 194, note 8, soutiennent qu'il est resté fidèle à l'usage synonymique de ces expressions. Mais tous sont d'accord pour affirmer qu'Origène évite de distinguer les personnes selon l'οὐσία ; c'est le mot ὑπόστασις qui est réservé pour parler avec précision des personnes divines.

(1) S. Denys d'Alexandrie, dans S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXIX, n. 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201 ; S. Denys de Rome, *Epist. contra Sabellianos*, Denzinger-Bannwart, n. 48. Voir également S. Athanase (?) *Expositio fidei*, n. 2, *P. G.*, t. XXV, col. 204, et Basile d'Ancyre, dans sa justification de la 4e formule de Sirmium, dans S. Epiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 12 22, *P. G.*, t. XLII, col. 426-443.

(2) S. Grégoire le Thaumaturge, fragments, *P. G.*, t. X, col. 1124.

(3) *In illud : omnia mihi tradita*, *P. G.*, t. XXV, col. 220. Cf. *Oratio IV in Arianos*, n. 25, *P. G.*, t. XXVI, col. 506 et aussi, malgré leur authenticité quelque peu douteuse, *Liber de Incarnatione*, n. 10 ; *Contra Apollinarem*, l. I, n. 12, *ibid.*, col. 1000 ; 1113. On trouve également l'emploi d'ὑπόστασις dans le sens exclusif de personne dans le texte *De la virginité*, *P. G.*, t. XXVIII, 251-282.

(4) *Hær.*, LXXIII, n. 34, *P. G.*, t. XLII, col. 468.

réalité correspondante au concept de personne est donc déjà nettement établi. En toute vérité, saint Grégoire de Nazianze pourra parler de la *tradition* de l'Église grecque touchant cet emploi et cette signification du terme ὑπόστασις (1).

*
* *

Restait à mettre d'accord la formule latine : *tres personæ* et la formule grecque τρεῖς ὑποστάσεις. Grande était la difficulté. Du côté des Grecs, le mot *persona* excitait une vive défiance. En Orient, avons-nous dit, πρόσωπον n'avait pas subi toutes les dérivations de *persona*, et n'était connu qu'avec signification de rôle et de personnage. Les Grecs pouvaient donc légitimement reprocher à la formule latine de recouvrir un concept sabellien, c'est-à-dire hérétique. Du côté des Latins, ὑπόστασις créait une source d'équivoques. N'ayant pour le traduire que *substantia* (2), il leur était difficile d'admettre en Dieu trois substances réellement distinctes, et la difficulté se compliquait, par suite de l'équivalence admise en beaucoup de textes entre οὐσία et ὑπόστασις et que semblait avoir consacrée l'anathématisme du Concile de Nicée. De là, des hésitations, que saint Jérôme traduit d'une façon pathétique dans sa célèbre lettre au pape saint Damase (3).

Le point de départ de la conciliation fut l'introduction, par l'école d'Antioche, de la formule μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα, équivalent de la formule latine *una substantia*, *tres personæ*. Ou

(1) *Orat. XXI*, n. 33-35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1121-1125.

(2) Tertullien, *Adv. Prax.*, c. vii-xxviii, *P. L.*, t. II, col. 162-192 ; S. Hilaire, *De synodis*, n. 12, 29, 32, *P. L.*, t. X, col. 490, 503, 504; S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. viii, ix ; l. VII, c. iv, n. 8 ; *P. L.*, t. XLII, col. 917, 918, 941 ; S. Isidore, *Etym.*, l. VII, c. iv, n. 11, 12, *P. L.*, t. LXXXII, col. 271, 272.

(3) « Décidez, je vous prie, s'il vous plaît, je ne craindrai pas de dire trois hypostases... Toute l'école profane n'a jamais vu dans l'hypostase autre chose que l' « usie ». Et quelle bouche sera donc, je le demande, assez sacrilège pour dire *trois substances?*... Quiconque dit qu'il y a trois choses, trois hypostases, *c'est-à-dire trois usies*, s'efforce, sous un nom accepté par la piété, d'affirmer trois natures... » *Epist. XV*, n. 3, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 356-357. De même, dans sa traduction du *De Spiritu Sancto* de Didyme l'Aveugle, saint Jérôme « emploie indifféremment les mots *substantia*, *essentia*, *natura* en parlant de l'unique essence divine ou des trois personnes considérées à part, tandis que le terme *persona*, qui pouvait faire songer au grec ὑπόστασις, est évité avec soin ». G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 73-74.

plutôt, la formule d'Antioche n'était pas simplement un équivalent de la formule latine : elle était d'origine et d'inspiration latine, et c'est par elle que la pensée latine s'infiltra en Orient. Rédigée par Paulin d'Antioche, mais sous l'influence de Lucifer de Cagliari (1), cette formule devait, tout d'abord, accroître la confusion. Mais, grâce à l'intervention pacificatrice de saint Athanase, on tomba d'accord, au synode d'Alexandrie de 362, pour déclarer qu'avec des formules différentes, l'orthodoxie était sauve, non seulement chez les Latins et à Alexandrie, mais encore à Antioche, dans les deux fractions de cette ville. Saint Grégoire de Nazianze rappelle cette conciliation en des termes qu'on ne peut pas passer sous silence : « Nous, Grecs, nous disons religieusement une seule « usie » et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la Divinité, et le second, la triplicité des propriétés individuantes. Les Latins (Ἰταλοί) pensaient de même, mais, par suite de l'étroitesse de leur langage et de la pénurie de mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l' « usie » et employaient le mot « personne » pour ne pas paraître supposer trois usies. Qu'est-il arrivé? Une chose qui serait bien risible, si elle n'était si lamentable. On a cru à une différence de foi, là où il n'y avait qu'une chicane sur un son. On a voulu voir le sabellianisme dans les trois personnes, l'arianisme dans les trois hypostases : purs fantômes engendrés par l'esprit de critique (2). »

Saint Paulin, évêque de la fraction d'Antioche qui tenait pour les trois *personnes*, souscrivit aux décisions du synode d'Alexandrie, mais continua de professer l'unique substance des Latins (3). La terminologie différente persistant, l'équivoque persista, et l'Église d'Antioche demeura divisée au sujet

(1) La formule μία ὑπόστασις [τρία πρόσωπα] remonte, en Orient, au concile de Sardique (349) ; c'est dans un concile vraisemblablement tenu à Antioche (364) qu'apparaît l'expression τρία πρόσωπα pour désigner les personnes divines. Il ne faut pas oublier que saint Jérôme lui-même avait séjourné à Antioche ; cf. S. Basile, *Epist.*, ccxiv, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788 ; S. Jérome, *loc. cit.*, S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 4-6, *P. G.*, t. XXVI, col. 800-804.

(2) *Oratio XXI*, n. 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1124-1125. Cf. Baronius, *Annales*, année 362, n. 186.

(3) S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos*, n. 11, *P. G.*, t. XXXVI, col. 809 ; Acace de Bérée, dans S. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.*, xv, *P. G.*, t. LXXVII, col. 100. Il est donc à supposer que Paulin disait : trois *personnes*.

des personnes, περὶ τὰ πρόσωπα σχιζομένη. La pacification n'arriva, complète et définitive, que grâce à l'influence bienfaisante et décisive des Pères Cappadociens. Saint Basile entreprend le premier un exposé philosophique des différents concepts : « L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινὸν), qu'ils possèdent tous également et qui fait qu'on les désigne tous sous le même vocable, sans en désigner aucun en particulier. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιαζόντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au général (1). » Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις, écrit-il encore, ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον (2). Et ailleurs : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé (3). » Ainsi donc, en Dieu, la raison d'οὐσία est commune, par exemple, la bonté, la divinité ou autre chose semblable. Mais l'hypostase se distingue dans le caractère de paternité ou de filiation ou de puissance sanctificatrice (4).

La définition de saint Basile n'est pas suffisante : elle identifie trop l'hypostase avec la substance individuelle. Or, en Dieu, la substance commune aux trois personnes, ou plutôt identique dans les trois personnes, serait, malgré cette « communauté », d'après les principes de Basile, une hypostase au sens propre du terme, puisqu'elle est une substance individuelle. Remarquons toutefois que saint Basile a formulé, au

(1) *Epist.* XXXVIII, n. 2, 3, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-329. Ce résumé est emprunté à M. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. II, Paris, 1909, p. 77

(2) *Epist.* CCXXXVI, n. 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884.

(3) *Epist.*, XXXVIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. Cf. *Adversus Eunomium*, l. I, n. 10 ; l. II, n. 28 ; l. IV, n. 2, sq., *P. G.*, t. XXIX, col. 533, 636-637, 689, sq.

(4) *Epist.*, CCIX, n. 4 ; CLXXXIX, n. 6, 7, 8, *P. G.*, t. XXXII. col. 789 ; 692-696.

sujet de l'hypostase, le mot essentiel, le τό καθ' ἕκαστον, dont les théologiens postérieurs déduiront une notion philosophique plus complète. Quant au terme πρόσωπον, saint Basile en redoute l'emploi. Ce terme lui paraît trop signifier une hypostase unique pouvant remplir différents rôles, ainsi que l'entendent les Sabelliens (1).

Saint Grégoire de Nysse, sans aborder expressément la question philosophique comme saint Basile, adopte la terminologie de son frère, mais, de plus, il donne droit de cité au mot πρόσωπον, considéré comme l'équivalent d'ὑπόστασις (2). L'οὐσία divine n'est pas partagée ni distribuée entre les personnes (πρόσωπα) de façon qu'il y ait trois οὐσίαι comme il y a trois πρόσωπα (3). La différence entre l'hypostase et la substance est exposée à la façon de saint Basile (4). Quant au concept de personne, saint Grégoire de Nysse y fait entrer déjà l'idée d'indépendance, de spontanéité et de liberté (αὐτοκίνησις), et il en note le caractère rationnel (5).

Saint Grégoire de Nazianze fut le principal artisan de la conciliation. Il reprend la thèse fondamentale de saint Basile touchant la distinction d'οὐσία et d'ὑπόστασις, et il admet que, dans les questions trinitaires, on substitue πρόσωπον à ὑπόστασις, pourvu qu'on en écarte le sens de simple rôle, de personnage de tragédie ou de comédie (6). Mais il insiste sur les concepts de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme marques caractéristiques de la personne. « Les trois personnes en Dieu, dit-il, sont complètes, subsistant à part soi et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité : μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς, ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ

(1) *Epist.*, CCXXXVI, n. 6 ; CCXIV, n. 3 ; CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 884 ; 788 ; 776.

(2) Voir l'expression τρία πρόσωπα dans le discours catéchétique, c. XXXIX, *P. G.*, t. XLV, col. 100.

(3) *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 177, 180.

(4) *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 320 ; cf. *De communibus notionibus*, *ibid.*, col. 182, sq. ; *Discours catéchétique*, c. I, *ibid.*, col. 13. On trouve parfois comme synonyme d'hypostase τὸ ὑποκείμενον, *Contra Eunomium*, *ibid.*, col. 408, qui, parfois, opposé à ὑπόστασις, a le sens d'οὐσία, *Discours catéchétique*, c. III, *ibid.*, col. 17.

(5) *Id.*, c. I, *ibid.*, col. 13-16 ; *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 184.

(6) *Orat.*, XXXIX, n. 11 ; XLII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 343-346, 477.

διαιρεταῖς θεότητι (1). » Pour concilier la terminologie grecque et la terminologie latine, il suffisait donc de proclamer l'équivalence d'οὐσία et de *substantia*, d'ὑπόστασις ou πρόσωπον et de *persona* (2). C'est ce que le saint Docteur met en relif dans son deuxième discours *De pace* (379), dans lequel, après avoir posé le problème de la terminologie controversé, il le résout en unissant les deux partis, sans proférer une seule fois le mot hypostase ou le mot personne, dans une magnifique profession de foi « en la Trinité parfaite des Trois parfaits (3) ».

La consécration officielle de l'équivalence dogmatique des termes hypostase et personne se fit à la suite des démarches de saint Jérôme (4) d'une part, de saint Basile (5) d'autre part. Damase envoya à Basile, en 372, par un diacre romain, un document formulé *en latin*, la lettre synodale rédigée au concile de Rome (369) contre l'arien Auxence, et dont la seule formule dogmatique est la suivante, présentée comme le résumé de la foi de Nicée : *Patrem, Filium, Spiritumque sanctum unius deitatis, unius figuræ, unius credere* (oportet) *substantiæ* (6). Une deuxième lettre de saint Damase suivit la réponse de Basile. Le pape s'y réjouit de l'accord de l'Orient et de l'Occident, *quia omnes... unius usiæ dicimus divinitatem, ita ut... tres tamen asseramus esse personas* (7)... Cette formule évitait le terme « hypostase », mais déclarait orthodoxe le terme « personne ». En communiquant, en 380, à Paulin d'Antioche le 21e anathème du concile de Rome : *Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus sancti æquales* (8), etc., le pape fixait le sens dogmatique du concept de personne dans

(1) *Orat.*, XXXIII, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236.

(2) *Orat.*, XXI, n. 35, *P. G.*, t. XXXV, col. 1125.

(3) *Orat.*, XXIII, n. 8 ; cf. n. 10, 13, 14 ; XXII, n. 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 1160 ; 1161 ; 1165 ; 1144-1145. Cf. *Orat.*, XXV, n. 16 ; *ibid.*, col. 1221.

(4) Lettre citée à S. Damase, *Épist.* XV, n. 3, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 356-357.

(5) *Épist.*, CXXXVIII, n. 2, ; CCXXXIX, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 580, 893 ; GARNIER, *Vita S. Basilii*, c. XIII, *P. G.*, t. XXIX, p. LXVIII-LXXI ; MERENDA, *De S. Damasi opusculis et gestis*, c. VII, n. 3, *P. L.*, t. XIII, col. 154-157.

(6) *Épist.*, I, *P. L.*, t. XIII, col. 348 ; cf. col. 134. Sur l'addition indue du mot ὑποστάσεως à οὐσίας dans la traduction grecque de cette lettre, voir GARNIER, note 52 à la lettre XCII de S. Basile, *P. G.*, t. XXXII, col. 483.

(7) *Épist.*, II, fragm. 1, *P. L.*, t. XIII, col. 350.

(8) Denzinger-Bannwart, n. 79.

la trinité : c'était bien le sens que Basile et les Grecs donnaient à ὑπόστασις. Restait à proclamer authentiquement l'équivalence des termes eux-mêmes. Mélèce d'Antioche, qui tenait pour les trois hypostases, avait accepté, en 379, d'employer le mot πρόσωπον (1). Saint Grégoire de Nazianze, par ses discours *De pace,* avait pacifié les esprits. En 381 se réunissait le concile œcuménique, premier de Constantinople, dont Grégoire eut pendant quelque temps la présidence. Dans son discours d'adieu, il revint sur la question de terminologie et fit comprendre aux évêques l'équivalence dogmatique d'hypostase et de personne : τά δέ τρία ταῖς ὑποστάσεις εἶτουν προσώποις (2)... L'éloquence de Grégoire porta ses fruits. Les deux fractions catholiques d'Antioche se réconcilièrent et, l'année suivante, les évêques s'étant réunis de nouveau (382), envoyèrent au pape saint Damase une confession de foi où on lit cette phrase : *Nous croyons que la divinité, la puissance, l'usie est unique... dans les trois parfaites hypostases ou bien les trois parfaites personnes*, ἐν τρισί τελείαις ὑποστάσεσιν ἤγουν τρισί τελείοις πρόσωποις (3). Rome admit cette formule ; Damase s'y rallia nettement (4). Le mot personne s'était imposé à l'Orient (5) ; mais le mot hypostase, qui représentait la tradition grecque, était conservé. L'union était faite.

II

Saint Basile avait marqué d'un trait la caractéristique de l'hypostase, le τό κατ' ἕκαστον, trait que les deux Grégoire avaient accentué, en insistant sur les idées de *totalité,* d'*indépendance,*

(1) S. Damase, *Épist.*, ii, *P. L.*, t. XIII, col. 353.
(2) *Oratio* XLII, *in Supremum vale*, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 476.
(3) Théodoret, *H. E.*, l. V, c. ix, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1212-1217.
(4) Id., *ibid.*, c. iii, col. 1124-1125.
(5) Voir le symbole dit d'Athanase, Denzinger-Bannwart, n. 39. Saint Cyrille d'Alexandrie lui-même, qui, dans les discussions christologiques, identifie volontiers φύσις et ὑπόστασις, adoptera, dans les questions trinitaires, le langage consacré ; il y distinguera nettement φύσις d'ὑπόστασις : μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις, écrit-il, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη. *Adversus Nestorii blasphemias,* c. v, n. 6 ; cf. *De recta fide ad regias*, c. i ; *Quod B. Maria sit Deipara,* n. 12, *P. G.*, t. LXXVI, col. 240, 1272, 260. On remarque toutefois l'addition constante d'ἰδικη, à ὑπόστασις.

d'*intelligence*, de *liberté*. Apollinaire, évêque de Laodicée, s'emparera de ces notions pour opposer aux thèses dyophysites du nestorianisme naissant une théorie philosophique de l'hypostase qui, entendue en un sens trop absolu (1), devait le mener à l'hérésie. La substance concrète n'est pas différente de l'hypostase, car elle comporte la perfection, l'indépendance, la totalité de la nature. Φύσις et ὑπόστασις sont donc synonymes. Quant à la personne, elle « n'est que la nature intelligente, en tant qu'elle existe à part soi, complète en soi, ramassée en soi, indépendante des individus qui l'entourent : c'est la φύσις τελεία, καθ' ἑαυτήν, par là même et dans l'ordre où elle existe αὐτεξούσιος, maîtresse d'elle-même, se possédant et se rapportant à elle-même les manifestations de son activité (2) ». Si Jésus-Christ avait possédé, avec la nature divine, une nature humaine complète, il eût, d'après ces principes, possédé deux hypostases, deux personnes. Afin de maintenir l'unité physique du Christ, Apollinaire, logique avec lui-même, supprime dans la nature humaine l'élément caractéristique de la personnalité, c'est-à-dire le νοῦς, l'âme intelligente, et en reporte au Verbe lui-même le rôle et les fonctions (3).

L'école d'Antioche se montre ardente à poursuivre la doctrine formulée par Apollinaire et que le concile de Constantinople (381) condamne. Et, par voie d'opposition, cette école insiste sur la nécessité de maintenir en Jésus-Christ une nature humaine, complète, parfaite, τελεία. Mais, comme le concept philosophique de l'hypostase reste le même, à savoir une nature concrète, complète et parfaite, Théodore de Mopsueste, le premier père du nestorianisme, devra admettre, en Jésus-Christ, à côté de la personne divine, une personne humaine ou, plus exactement, afin de sauvegarder la terminologie catholique, à côté de l'hypostase divine, l'hypostase humaine, les deux s'unis-

(1) Nous avons déjà observé plus haut que le concept d'hypostase, chez les Cappadociens, n'était pas encore suffisamment approfondi.

(2) Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des* v*e et* vi*e siècles*, dans *Revue d'Histoire et de Littératures religieuses*, t. VIII (1903), p. 583.

(3) Voir Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30, 31 ; fragm. 119, éd. Lietzmann, *Apollinarius von Laodicea und seine Schule*, I, Tubingue, 1904, pp. 178, 179. Sur la terminologie d'Apollinaire, voir Draeseke, *Apollinarius von Laodicea*, Leipzig, 1892, dans *Texte und Untersuchungen*, II, 5, pp. 183, sq.

sant, d'un lien purement moral, pour constituer la personne, le πρόσωπον. Nouveau concept de la personne, opposant πρόσωπον à ὑπόστασις et supposant l'identité d'ὑπόστασις et de φύσις (1). Nestorius reprend, à peu de choses près, les concepts et la terminologie de Théodore. Il identifie, en christologie, le sens des termes ὑπόστασις, φύσις et même d'une certaine manière, πρόσωπον, appliqué aux individus physiques ou naturels. Ces mots désignent la substance première, l'οὐσία concrète (2). L'hypostase, disons-nous, désigne la même réalité que le πρόσωπον *naturel* et s'oppose à ce que Nestorius appelle, dans la christologie, le πρόσωπον *moral* d'union (3). Par là, l'hérésiarque d'Antioche pense sauvegarder l'unique personnalité de Jésus après l'union des deux natures-hypostases.

Une telle déformation de concept de personne devait amener une réaction. Saint Cyrille d'Alexandrie fit cette réaction si violente, qu'on peut craindre, à s'en tenir aux formules employées par lui, qu'elle n'ait été excessive. Tandis qu'à Antioche, chez les Nestoriens, φύσις et ὑπόστασις sont équivalents et désignent la substance concrète par opposition à la personne, qui implique une unité purement morale, à Alexandrie, saint Cyrille identifie, le plus fréquemment, dans les questions christologiques, φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον : c'est du moins la réplique directe qu'il donne à l'assertion nestorienne (4). Tou-

(1) *De Incarnatione*, VIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 981 ; cf. V, XI ; *ibid.*, col. 969-970 ; 983, 984.

(2) *Livre d'Héraclite*, tr. Nau, Paris, 1910, pp. 42, 43, 136, 137, 138, 145, 194, 212, 213, 232, 233, 266, 272, 273.

(3) *Id.*, pp. 127, 128, 168, 183, 195, 202, 213, 223, 272, 273, 282. Cf. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, t. III, pp. 28-32. En parlant d'identité établie par Nestorius entre l'hypostase et le πρόσωπον naturel ou physique, il faut s'entendre. L'hypostase, la nature, l'οὐσία même, désignent l'être considéré concrètement. Le πρόσωπον semble, au contraire, avoir chez Nestorius un sens abstrait ; on le traduirait assez exactement par *personnalité* plutôt que par *personne*. La personnalité est ainsi une propriété de l'hypostase plutôt que l'hypostase elle-même. Cf. d'ALÈS, *Autour de Nestorius* dans *Recherches de science religieuse*, t. V, p. 242-243. Nestorius transforme le problème métaphysique de la personne en un problème moral et psychologique : il est le devancier direct de toute l'école philosophique moderne et, en particulier, de Günther.

(4) Pour l'identification de φύσις et d'ὑπόστασις : *Apologeticus pro XII capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401 ; *Epist.*, XVII, *ibid.*, col. 116 ; XLV, XLVI, n. 2, 4, *P. G.*, t. LXXVII, col. 232, 241, 245 ; pour l'identification d'ὑπόστατις et de πρόσωπον : *Anath.* IV, et défense de cet anathématisme, *P. G.*, t. LXXVI, col. 301, sq. ; *Epist.*, XLV, XLVI, *loc. cit.* Cf. J. LEBON, *Le Monophysisme séverien*, Louvain, 1909, pp. 250, sq. ; pp. 277, sq.

tefois, le grand docteur d'Alexandrie se meut avec liberté parmi ces expressions au sens variable et controversé, et il n'en enchaîne pas l'emploi à une signification unique. Et si le mot « hypostase » conserve toujours, même sous des acceptions différentes, le sens de réalité, de chose existante, par opposition aux pures abstractions et aux simples apparences (1), parfois cependant il devient synonyme de φύσις, sans l'être de πρόσωπον, parce qu'alors il désigne la nature concrète considérée comme réalité, mais abstraction faite de son mode de subsistence (2). Pour désigner la personne du Christ, Cyrille emploiera une formule, apollinariste d'origine, mais attribuée à saint Athanase : μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. C'était indiquer qu'au concept de personne devait répondre objectivement une réalité vraiment une dans sa constitution physique. Le concept était juste ; mais l'expression φύσις en réduisait apparemment la compréhension aux seuls éléments de la nature concrète. Si, d'une part, saint Cyrille avait fait progresser, contre Nestorius, la pensée chrétienne en affirmant que l'unité morale de la personne devait se fonder sur une réelle unité physique de l'être personnel, d'autre part, on ne peut nier que sa terminologie ne fût favorable à une erreur nouvelle : l'identification du concept de personne ou d'hypostase avec celui de simple nature concrète.

*
* *

Cette erreur nouvelle fut à la base de l'Eutychianisme et, en général, du monophysisme. De la lutte contre cette hérésie, résulta dans la philosophie chrétienne une nouvelle évolution de la notion de personne.

(1) Καθ' ὑπόστασιν signifie, sous la plume de saint Cyrille, en réalité, selon la vérité. Cf. *Apologeticus pro XII Capitibus contra Theodoretum*, anat. II, *P. G.*, t. LXXVI, col. 401.

(2) *Anath.* III, Denzinger-Bannwart, n. 115 ; cf. *Scholia de Incarnatione*, c. X, *P. G.*, t. LXXV, col. 1381. Jamais cependant ὑπόστασις n'est synonyme d'οὐσία, essence spécifique, encore que saint Cyrille emploie parfois φύσις en ce sens. Sur le sens abstrait de φύσις, voir *De recta fide ad Augustas*, 46, 31, 32, 38, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1400, 1376, 1388 : *De recta fide ad Theodosium*, 43, *ibid.*, col. 1200; *Epist. II ad Successum, P. G.*, t. LXXVII, col. 244-245 ; *Epist. I ad Nestorium*, *ibid.*, col. 45 ; *Scholia de Incarnatione. P. G.*, t. LXXV, col. 1385. Ce sens est toutefois controversé ; voir Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 180-181.

Se couvrant de l'autorité de saint Cyrille, Eutychès, resserrant outre mesure le concept de personne, proclame en Jésus-Christ l'unité de nature : il établit une équivalence stricte entre φύσις, ὑπόστασις et πρόσωπον (1). Flavien, évêque de Constantinople, contredit Eutychès, mais conserve, en substance, la terminologie cyrillienne ; il dit que le Christ est ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἑνὶ προσώπῳ (2) ; d'autres disaient ἐν δύο φύσεσι (3). Mais l'école d'Antioche, fidèle à ses tendances antérieures, est beaucoup plus catégorique : elle s'écarte de la terminologie cyrillienne et de la conception monophysite, en identifiant φύσις et ὑπόστασις, qu'elle oppose à πρόσωπον. L'hypostase n'est autre que la nature concrète individuée, qui s'oppose à l'οὐσία, la substance commune à tous les êtres de même espèce (4).

Ici encore le progrès nécessaire fut réalisé grâce à l'intervention de l'autorité doctrinale suprême. Pour sauvegarder la foi, il fallait d'abord affirmer, d'une part, la différence du concept de personne et du concept de nature, d'autre part, l'existence en Jésus-Christ de deux natures en une personne. Il fallait ensuite décider de la terminologie et étouffer les controverses possibles en précisant, en regard des termes « personne » et « nature » en matière de christologie, le sens exact du terme « hypostase ». Ce fut l'œuvre de saint Léon, dans sa lettre dogmatique XXVIIIe à Flavien, du concile de Chalcédoine et du IIe concile de Constantinople, à propos de l'affaire des trois chapitres (5).

(1) Cette équivalence fut consacrée au pseudo-concile, surnommé le brigandage d'Éphèse (449). Mansi, t. VI, col. 744, 745 ; VII, col. 427, sq. ; Hefele, *Histoire des Conciles*, tr. Leclercq, t. II, pp. 555, sq.

(2) Mansi, t. VI, col. 680.

(3) *Id.*, col. 685, 686.

(4) Théodoret, *Critique des anathématismes*, III et IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 404 ; *Dial. Immut.*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 38. Cf. Petau, *De Incarnatione*, l. II, c. III, n. 6. Il faut toutefois reconnaître que la tendance d'Antioche et celle d'Alexandrie ne se contredisaient pas absolument, en regard de la foi catholique. Après le concile d'Éphèse, Jean d'Antioche et saint Cyrille avaient signé une formule d'accord, *Lettres de S. Cyrille*, XXXVIII, XXXIX, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176-187. On y admet explicitement deux natures en Jésus-Christ. Mais il n'y avait pas accord entre le sens du mot ὑπόστασις. André de Samosate tenait ce mot pour synonyme de πρόσωπον et rejetait expressément la formule δύο ὑποστάσεις après l'union. Cf. *Cyrilli apologeticus adversus Orientales*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 348 ; cf. 333.

(5) Textes dans Denzinger-Bannwart, n. 143-144, 148, 213. Le passage essentiel du concile de Chalcédoine proclame que Jésus-Christ « est un seul et même

Saint Léon et le concile de Chalcédoine précisent quatre points philosophiques : 1° l'équivalence dogmatique des termes *hypostase* et *personne :* par là se trouvent écartées les terminologies opposées de saint Cyrille et de Théodoret, parmi les catholiques ; d'Eutychès et de Nestorius parmi les hérétiques ; 2° l'exclusion d'un concept de personne, qui répondrait au simple πρόσωπον moral de Nestorius ; la personne est un individu n'admettant ni partage, ni division ; 3° la différence réelle entre le concept de personne ou d'hypostase et celui de nature concrète, φύσις ; 4° la possibilité, pour une nature concrète, de subsister, complète, sans mélange, sans transformation, dans une hypostase différente de la sienne (1).

Les canons du Ve concile général fixent d'une façon irrévocable ces formules. Le canon 1 identifie, dans les questions trinitaires, d'une part φύσις et οὐσία entendue dans le sens de substance concrète, d'autre part ὑπόστασις et πρόσωπον. Le canon 4 établit, dans les questions christologiques, l'équivalence d'ὑπόστασις et de πρόσωπον, et cela, sans aucune restriction. Le canon 5 définit ce qu'il faut entendre par « hypostase » dans le Christ ; ce n'est pas l'union de deux hypostases ou de deux natures physiques dont résulterait une seule personne morale; c'est vraiment un individu unique, une personne réelle, dans laquelle l'humanité est unie au Verbe, sans ajouter quoi que ce soit, du chef de l'union, à la Trinité. De ces décisions ressort la différence de signification des termes φύσις et ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu complet, la personne ; la nature concrète peut n'être pas ἰδιοὑπόστατος, c'est-à-dire subsistante en soi, et elle peut avoir sa subsistence dans une autre hypostase.

*
* *

Un autre progrès, tout au moins dans la terminologie, avait été réalisé déjà par Jean II, dans son approbation de la formule

Christ... en *deux natures*... sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation ; chacune (de ces natures) a conservé sa manière d'être et s'est rencontrée avec l'autre dans une *unique personne* ou *hypostase* ».

(1) Ces quatre points sont désormais acquis à la pensée catholique. On les retrouvera dans la lettre de saint Gélase. *De duabus naturis in Christo*, Jaffé, p. 670 ; Denzinger-Bannwart, n. 168 ; Cf. S. Jean Chrysostome, *Epist. ad Cæsarium monachum*, *P. G.* t. LII, col. 760.

Unus de Trinitate passus est. On y relève cette phrase : *unum enim ex sancta Trinitate Christum esse, hoc est unam de tribus Sanctæ Trinitatis personis sanctam esse personam sive* SUBSISTENTIAM *quam Græci* ὑπόστασιν *dicunt.* Nous avons vu l'embarras des Latins pour donner, dans leur langue, un équivalent grammatical à ὑπόστασις. Le terme *substantia* était équivoque. Rufin, au début du Ve siècle, expliquant le différend survenu au synode d'Alexandrie, à propos du mot « hypostase », préfère traduire ὑπόστασις par *subsistentia*, supprimant par là toute équivoque possible. *Subsistentia* et *essentia* répondent à οὐσία (1). Saint Augustin, quoique postérieur à Rufin, traduit encore ὑπόστασις par *substantia* (2). Mais *subsistentia* est accepté par Fauste de Riez et le diacre Paschase (3). Désormais ce mot est dans le langage courant. Rustique en fait un emploi fréquent et toujours comme équivalent grammatical d'hypostase, avec les différentes nuances de signification que les grecs accordent à ce terme (4). Jean II ne fit donc que consacrer une terminologie déjà acceptée (5).

Boèce faillit tout brouiller avec sa célèbre définition de la personne : « *Naturæ rationalis individua subsantia* (6) ». Cette définition, qui constitue un réel progrès, parce qu'elle marque

(1) Avant Rufin, on peut citer comme ayant fait usage du terme *subsistentia*, au milieu du IVe siècle, Victorin de Pettau ; mais ce n'est pas dans le sens d'une attribution personnelle et distincte. Voir *Adversus Arium*, l. I, n. 30 ; l. II, c. IV, *P. L.*, t. VIII, col. 1062, 1092. Cf. PETAU, *loc. cit.*, c. III, n. s. Ou bien encore, ce terme est interpolé, l. III, c. IV, XIII, IX et peut-être aussi l. II, c. IV, *ibid.*, col. 1101, 1105, 1092.

(2) *De Trinitate*, l. VIII, c. IV, V, VI, *P. L.*, t. XLII, col. 939-946 ; cf. l. V, c. VIII, IX, n. 9 et 10, *ibid.*, col. 917, 918.

(3) FAUSTE DE RIEZ, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LVII, col. 838 ; PASCHASE, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. LXII, col. 13.

(4) *Contra Acephalos disputatio*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1192, 1238.

(5) FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum*, l. I, c. III, *P. L.*, t. LXXII, col. 538. Même consécration dans la lettre dogmatique de saint Agathon (au VIe concile œcuménique), Denzinger-Bannwart, n. 288 ; dans les lettres synodales de Rome et de Milan, lues au même concile, MANSI, t. XI, col. 286. Les traductions latines des canons orientaux soulignent la même équivalence. Cf. Anathematismes de saint Cyrille au concile d'Ephèse, tr. de Marius MERCATOR, anal. II et IV, Denzinger-Bannwart, n. 114, 116 ; Concile de Chalcédoine, tr. de RUSTIQUE, *ibid.*, n. 418 ; Concile de Constantinople, can. 1, 4, 5, 7, 8, 13, *ibid.*, n. 213, 216, 217, 219, 220, 226. Anastase le Bibliothécaire, dans sa préface à la traduction du VIIe concile œcuménique, avertit qu'il rend ὑπόστασις par *subsistentia*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 195.

(6) *Liber de persona et duabus naturis*, c. III, *P. L.*, t. LXIV, col. 1343.

plus nettement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors l'élément intellectuel et moral essentiel à l'hypostase-personne, avait cependant le défaut de ramener toutes les équivoques inhérentes au mot *substantia*. Pour Boèce, *essentia* correspond à οὐσία, *substantia* à ὑπόστασις, *persona* à πρόσωπον, et le nouveau mot latin *subsistentia* n'ayant plus, dans cette terminologie, d'équivalent grec, il lui en forge un avec le substantif οὐσίωσις à peine usité une fois par saint Cyrille et Théophylacte (1). Les siècles suivants ont consacré la définition de Boèce, mais en réservant au mot *substantia* la signification précise d'ὑπόστασις ou de *subsistentia* (2).

Mais le diacre Rustique, qui avait vécu à Constantinople, connaissait mieux la terminologie grecque et, sans nommer Boèce, il s'applique cependant à rectifier sa traduction d'ὑπόστασις. Il restitue à *subsistentia* son véritable sens, le sens *concret*, désignant l'individu complet et existant en soi. Son exposé philosophique des concepts d'essence, de personne et de subsistence (3), mérite d'être rapporté brièvement : « Le mot ὑπόστασις, écrit-il (4), est ambigu et signifie tantôt la personne, tantôt la nature. Nous disons que la subsistence du Seigneur Christ est une, car sa personne est subsistante. Mais ne condamnons pas absolument qu'on dise deux subsistences, si on a pieusement soin d'avertir qu'on entend par là les natures, car les natures subsistent. » (col. 1192.) « Usie » et substance sont identiques (col. 1181). La nature signifie ce qu'on appelle l'espèce commune; la personne est le concours des choses qui déterminent une *subsistence rationnelle* (col. 1238). Cette subsistence individuelle est comme le fondement et le support de tous les accidents, en ce sens que rien ne peut exister sans ce fond. De là vient qu'on donne *à la totalité des choses existant dans un être* (remarquons cette in-existence) le nom de ce qui en

(1) Cf. De Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, p. 227-232.

(2) C'est ainsi que saint Thomas d'Aquin justifie la définition de Boèce, *Sum. theol.*, 1 p., q. xxix, a. 1, 2; q. xxx, a. 1.

(3) Nous écrivons « subsistence » et non « subsistance » parce que cette orthographe répond mieux à l'origine latine de ce terme et rend mieux le sens *concret* qu'il faut attacher au mot latin *subsistentia*, qui ne prendra un sens abstrait que dans les discussions philosophiques postérieures à saint Thomas d'Aquin.

(4) Dans la *Disputatio contra Acephalos*, *P. L.* t. LXVII.

est le soutien dans l'existence. *La personne est donc une subsistence raisonnable et individuelle* (col. 1239).

Cette analyse de Rustique est remarquable : elle esquisse en traits concis les problèmes philosophiques qui vont être discutés du VIe au IXe siècle, relativement au concept de personne ; elle en propose les principes de solution.

*
* *

L'Église, en effet, par ses décisions, s'était prononcée sur le *fait* de la différence des concepts de nature et de personne, mais elle n'avait pas expliqué *comment* concevoir cette différence. Expliquer et justifier rationnellement cette différence, tel va être le travail des théologiens du VIe au IXe siècle.

Jusqu'au VIe siècle, les Pères avaient comparé la nature à la personne, comme le commun au singulier. Saint Grégoire de Nysse avait même poussé la comparaison au point d'admettre l'unité numérique et non spécifique de l'essence jusque dans les créatures (1). Mais, avec les définitions du concile de Chalcédoine et du IIe concile de Constantinople, le problème s'était resserré et précisé. Il s'agissait maintenant, et d'une façon bien déterminée, des rapports de la nature concrète, individuelle, et de la personne. A dire vrai, plusieurs mots jetés comme en passant par les Pères du IVe siècle, jetaient déjà quelque lumière sur la question. Saint Basile avait dit que l'hypostase existe à part soi, τό καθ' ἕκαστον. Saint Grégoire de Nysse fait entrer, dans le concept de personne l'idée d'indépendance, de spontanéité, de liberté, en un mot, de cette perfection individuelle que les Pères ont exprimée en affirmant que Jésus a uni notre humanité à sa divinité, εἰς μιάν τελειότητά (2). Or, si la nature humaine concrète, dans la personne de Jésus-Christ, ne constitue pas une hypostase, une personne, n'est-ce pas précisément parce qu'il lui manque cette perfection dernière d'exister à part soi et de ne dépendre que de soi quant au mode de

(1) *Tractatus ad Ablabium*, *P. G.*, t. XLV, col. 117-120.

(2) Cf. S. Épiphane, *Symbole*, Denzinger-Bannwart, n. 13 ; cf. *Hær.*, LXXVII n. 29, *P. G.*, t. XLII, col. 684 ; S. Athanase, *Contra Apollinarem*, l. I, n. 32, *P. G.*, t. XXVI, col. 1113.

subsistence? Nestoriens et Eutychiens reprochent aux catholiques de faire de la nature humaine dans le Christ un être sans consistance, sans réalité, ἀνυπόστατον, puisque les conciles interdisent de la concevoir comme une hypostase ou une personne. Mais, entre le concept de l'ὑπόστασις et celui de l'ἀνυπόστατον, n'y a-t-il pas place pour un moyen terme?

Ce moyen terme, c'est l'être enhypostasié, l'ἐνυπόστατον, qui n'est ni l'hypostase, ni l'être sans hypostase, mais bien l'être existant en une hypostase différente de sa propre réalité. Le terme ἐνυπόστατον se trouve déjà dans les documents du IIIe siècle (1), mais c'est à Léonce de Byzance (+ 543) que revient l'honneur d'avoir formulé le premier le concept philosophique de l'ἐνυπόστατον (2).

Dans l'échelle des réalités, la notion d'être (οὐσία au sens large) est la plus générale. C'est l'*ens* transcendant des scolastiques. Au-dessous de cette notion, se trouve le genre, τὸ γένος, et, au-dessous du genre, l'espèce, τὸ εἶδος. L'espèce est composée du genre et des différences spécifiques, εἰδοποιοὶ διαφοραὶ ποιότητες οὐσιώδεις, οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες (col. 1301, 1277, 1921, 1928). L'espèce réalisée dans un être concret devient la φύσις ou

(1) Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, tr. fr., Paris, 1899, t. III, p. 20, attribue à Léonce de Byzance l'invention du terme ἐνυπόστατον. On trouve ce mot au Ve siècle, chez l'auteur des *Dialogues sur la Trinité*, Dial. II, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1160, chez S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, l. V, c. v, *P. G.*, t. LXXIII, col. 844; *Thesaurus*, ass. VIII, t. LXXV, col. 101, 104; au IVe siècle, chez S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, CI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 180; chez S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 75, *P. G.*, t. XLIII, col. 157, et fréquemment chez Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, cc. XVI, XXVI, XXVII, l. II, c. I, II, VIII, X, l. III, c. XIX, XXXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 337, 384, 452, 461, 616, 648, 892, 972. On le rencontre également dans l'ἔκθεσις μακρόστιχος, Hahn *Op. cit.*, p. 192. S. Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 21, *P. G.*, t. X, col. 358, le traduit par *substantivum*. Au IIIe siècle, on le trouve employé, à propos de Paul de Samosate, dans une lettre de Denys d'Alexandrie, qui distingue de l'hypostase l'οὐσία ἀνυπόστατος et l'οὐσία ἐνυπόστατος, Mansi, t. I, col. 1044, et dans l'épître du synode d'Antioche, *ibid.*, col. 1036. Sur l'origine du mot ἐνυπόστατος, voir Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908, pp. 150, sq.

(2) Se référer, pour les citations, à la *P. G.*, t. LXXXVI, vol. 1 et 2, *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos*, col. 1268-1396; *Capita triginta contra Severum*, col. 1901-1906; *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, col. 1916-1945. Le *De sectis*, col. 1193-1268, qui, d'après Loofs, *Leontius von Byzanz*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, Leipzig, 1887, ne représenterait qu'un remaniement postérieur d'un ouvrage primitif plus important, les Σχόλια, n'ajoutent rien de particulier à l'exposé de principes qu'on va faire, en s'inspirant de M. Tixeront, *op. cit.*, t. III, pp. 153, sq.

l'οὐσία au sens strict, qui se compose ainsi du genre et de la différence spécifique (col. 1945). Au-dessous de l'espèce se trouve l'individu, τό ἄτομον; l'individu se compose de l'espèce et des caractères individuants, ἰδιώματα ἀφωριστικὰ qui ne constituent pas la personne ou l'hypostase, mais la font distinguer (col. 1917). Les caractères individuants se distinguent des simples accidents en ce que les accidents sont séparables (χωριστά), tandis que les caractères individuants sont permanents et demeurent sur l'être qu'ils déterminent, συμβεβηκότα ἀχωριστά (col. 1945). Ceux-ci tiennent le milieu entre les simples accidents et les différences spécifiques ; les différences spécifiques sont permanentes, ποιότητες οὐσιώδεις ; les caractères individuants sont ποιότητες ἐπουσιώδεις (col. 1277). Quant à l'hypostase ou personne, Léonce, comme les Cappadociens, l'identifie avec l'individu ou la φύσις existant à part soi et en soi. Mais il ajoute à la théorie, à peine esquissée par Basile, de nouvelles précisions : « La nature implique l'idée d'être, la perfection ; l'hypostase implique, de plus et principalement, l'idée *d'être à part;* la première indique l'espèce ; la seconde révèle l'individu ; la première porte le caractère de l'universel, la seconde sépare du commun le propre » (col. 1280, 1915). Et encore : « La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui résultent de natures différentes, mais qui ont entre elles un lien commun et « inexistent » l'une dans l'autre. Quand je dis qu'*elles ont un être commun,* je ne veux pas parler de celles qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme c'est le cas des substances et des prédicats essentiels que l'on nomme propriétés, mais je veux parler *de la nature et de l'essence de chacun des composants, nature qui n'est pas considérée à part soi* (καθ' ἑαυτήν), *mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie* » (col. 1281). En d'autres termes, la notion d'hypostase implique l'*existence à part soi,* καθ' ἑαυτόν, et ne convient qu'aux individus possédant une existence indépendante. Si donc un tout était composé, non seulement de parties substantielles, mais de substances ou de natures complètes, ces substances ou natures ne seraient pas des hypostases, car elles existeraient, non en elles-mêmes, mais dans le tout.

Or, une nature, une substance concrète ne peut exister qu'individuelle et par conséquent « hypostasiée » (c'est-à-dire réalisée) de quelque façon : autrement elle serait une pure abstraction (col. 1280). Entre la nature abstraite, sans réalité, ἀνυπόστατος et la nature individuée qui existe à part soi, ὑπόστασις, il y a un moyen terme, c'est l'être, la nature « enhypostasiée », ἐνυπόστατος. La nature enhypostasiée n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi, mais ce n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance. L'accident, parce que tel, n'est dit enhypostasié qu'improprement : il serait plus exact de l'appeler ἑτεροϋπόστατον. Ainsi, l'on peut victorieusement répondre aux difficultés soulevées par les hérésies contraires de Nestorius et d'Eutychès contre la doctrine catholique de l'Incarnation : la nature humaine, tout en demeurant complète et intégrale, n'est pas une hypostase, parce qu'elle n'existe pas à part soi et qu'elle subsiste dans le Verbe, à qui elle appartient et qui lui donne d'exister par le fait qu'il la reçoit en lui (col. 1277, 1944). Cette enhypostasie est possible. Léonce en fournit des comparaisons qui évidemment ne donnent qu'une idée imparfaite de l'enhypostasie de l'humanité dans la personne du Verbe. Mais le concept libérateur des hérésies est formulé.

Les VIe, VIIe et VIIIe siècles s'inspireront de la philosophie de Léonce de Byzance. On en retrouve la doctrine et les expressions chez saint Sophrone (1) (+638), saint Maxime (2) (+662), saint Anastase le Sinaïte (3) (+700). Il faut faire toutefois une place à part à saint Jean Damascène, qui reprend les mêmes aperçus philosophiques en les complétant. Saint Jean Damascène insiste sur le caractère particulier de l'hypostase : « C'est une substance avec ses accidents qui jouit d'une existence *indépendante, propre, séparée* des autres hypostases (4). » Ces acci-

(1) S. Sophrone, *Epistola synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3153, 3156, 3157 : *Oratio* II *in SS. Deiparæ Annuntiationem*, *ibid.*, col. 3220, 3221.

(2) S. Maxime, *Opuscula theol. et polem.*, *P. G.*, t. XCI, col. 261, 264.

(3) S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. VIII, s'appuie sur l'Écriture, ps. LXXIX, 4; XXVI, 8 ; LXVI, 2 ; XXX, 17, pour définir la personne, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 133, 137. Il reste fidèle aux données traditionnelles et à la théorie de Léonce de Byzance sur l'ἐνυπόστατον, cf. c. IX, X, col. 140, 149, sq.

(4) *De duabus in Christo voluntatibus*, n. 4, *P. G.*, t. XCV, col. 132, 133 ; cf. *Contra Jacob.*, n. 8, t. XCIV, col. 1439.

dents sont, non pas les accidents physiques, mais les propriétés spécifiques, ὑποστάτικας διάφορας, ποιότητας, χαρακτεριστικά ἰδιώματα, qui, inséparables de la substance concrète, sont les marques de son individuation (1). La nature ne peut donc être réelle sans hypostase, tout comme l'hypostase ne peut exister sans essence (2) : il faut donc de toute nécessité qu'une nature réelle et concrète soit ou hypostase ou enhypostasiée. Nous voyons ainsi réapparaître le terme ἐνυπόστατον. Mais saint Jean Damascène complète ici Léonce de Byzance en ce qu'il donne toutes les acceptions possibles de l'ἐνυπόστατον. Quand on veut signifier qu'un être quelconque existe, on peut lui appliquer cette qualité d'ἐνυπόστατον, car il possède vraiment une réalité : à ce titre, l'accident lui-même est ἐνυπόστατον. Mais un principe substantiel peut être ἐνυπόστατος de trois façons : d'abord, si ce principe est constitué par la nature elle-même, réelle et concrète, et existant en soi comme un tout indépendant ; c'est alors l'hypostase proprement dite. Ensuite, si ce principe substantiel concourt avec un autre principe également substantiel à former une hypostase unique ; c'est le cas de l'âme et du corps et généralement des parties essentielles composant un tout naturel. Enfin, si ce principe est, comme dans l'Incarnation, une nature subsistant dans une hypostase autre que son hypostase naturelle (3). Le premier cas d'enhypostasie n'existe que selon notre manière de concevoir la nature concrète dans l'hypostase ; en réalité, il y a identité matérielle entre nature et hypostase. Les deux autres cas sont des cas d'enhypostasie réelle et objective.

Saint Jean Damascène complète encore Léonce de Byzance en appliquant d'une manière plus précise les trois notes caractéristiques de l'hypostase ou de la personne : l'*individualité*, l'*existence en soi*, l'*incommunicabilité* : « C'est le propre d'une hypostase (humaine, c'est-à-dire d'une personne) d'être singu-

(1) Voir dans la *P. G.*, t. XCIV, col. 594, la note 23 de l'éditeur et le texte explicatif tiré de Théodore Abucara.

(2) *De Fide orth.*, l. III, n. 9, t. XCIV, col. 1016, 1017 ; *Contra Jacob.*, n. 11, *ibid.*, n. 1441 ; *De natura composita contra Acephalos*, c. v, t. XCV, col. 120. Cf. S. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. ix, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 148.

(3) Voir *Dialectique*, c. xliv, *P. G.*, t. XCIV, col. 615, cf. *Contra Jacob.*, n. 11, 12, *ibid.*, col. 1441 ; *De natura composita*, n. 6, t. XCV, col. 120.

lière et indivisible, de s'isoler en elle-même, grâce aux nombreux éléments qui la séparent de tout autre : différence de lieu, de temps ; différence de caractère, de force, de physionomie, d'habitudes, de dispositions, de dignité, de profession, en un mot, différence dans les propriétés caractéristiques. Mais, par-dessus tout cela, incommunicabilité et propriété d'être, séparément du reste, πλέον δέ πάντων, τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλά κεχωρισμένως εἶναι (1). »

Le concept de la personne, tel que nous le livre saint Jean Damascène, est le plus parfait qu'on puisse rencontrer à la fin de toutes les discussions christologiques qui ont divisé les églises orientales du ve au viiie siècle. Les théologiens postérieurs de l'Orient n'y ajouteront rien de spécial. Peut-être une mention particulière doit-elle être accordée à Théodore Abucara (+869) qui, reprenant la théorie de l'ἐνυπόστατον (2), différencie expressément le concept de la personne et celui de la substance : « La substance, dit-il, est autre chose et l'hypostase autre chose, non pas comme deux réalités différentes l'une de l'autre, mais parce que l'hypostase *signifie* autre chose et autre chose la substance (3). » Et, pour approfondir la différence de concept, il expliquera, en évitant le réalisme de Grégoire de Nysse, en quoi consiste exactement le caractère de communauté attribué à l'essence par rapport à la « singularité » de l'hypostase. La nature est dite commune, parce qu'elle correspond au concept de l'espèce qui est identique pour tous les individus de même essence (Abucara va jusqu'à les appeler ὁμοούσια) ; mais, *considérée en elle-même, la nature fait abstraction de tout caractère de communauté réelle et objective ou de singularité*. Elle inclut simplement les principes essentiels de l'être, ceux que renferme la définition. La même nature, *réalisée, existant individuelle et singulière,* est encore, autant qu'il dépend des éléments qui la constituent, *indifférente à être soit un sujet total, soit un élément partiel d'être, indifférente à l'existence en soi ou en autrui, indifférente,* en somme,

(1) *De Fide orth.*, l. I, c. viii, *P. G.*, t. XCIV, col. 828 ; cf. l. III, c. vi, col. 1001, sq ; *Dialect.*, c. xliii, t. XCV, col. 612.

(2) *Opuscula*, disp. xxix, *P. G.*, t. XCVII, col. 1578.

(3) *Id.*, disp. xxviii ; *ibid.*, col. 1561.

à être hypostase ou non. Et Abucara conclut que « cette chose commune (qu'est la nature) n'est ni toutes les hypostases, ni une seule hypostase, mais qu'elle est considérée et se trouve ὁλικῶς, c'est-à-dire tout entière en chaque hypostase (1) ».

*
* *

Arrivés au terme de cette première évolution du concept de personne ou d'hypostase dans ses rapports avec le dogme, nous pouvons, en quelques mots, faire la synthèse de la pensée grecque au IXe siècle.

1° *L'hypostase*. — L'hypostase est une substance existant dans sa propre totalité ou perfection. C'est la *totietas* de Rustique, la τελείοτης de saint Épiphane et de saint Athanase; l'αὐτοτελῆ οὐσία, la substance complète, de Denys d'Alexandrie; l'ἰδιοσύστατον de saint Cyrille d'Alexandrie. C'est dans ce concept d'existence en soi que s'achève pleinement le καθ' ἕκαστόν de saint Basile ou le καθ' ἑαυτόν de saint Grégoire de Nazianze, ou encore l'οὐσία κατα περιγραφήν d'Origène. L'idée existence à part soi est tellement impliquée dans le concept d'hypostase que le mot ὕπαρξις devient souvent le synonyme et l'équivalent d'ὑπόστασις (2).

(1) Disp. II, *P. G.*, t. XCVI, col. 1488 et, dans les œuvres de saint Jean Damascène, t. XCIV, col. 992, note. Cf. TIPHAINE, *De Hypostasi et Persona*, c. XXII, n. 6. Après Abucara, on peut encore citer, comme ayant exposé les concepts de nature, d'hypostase et de personne, SUIDAS (XIe siècle). dans son lexique, *Suidæ lexicon*, Halle et Brunswick, 1834-1853, au mot ὑπόστασις; Michel PSELLOS (+ 1110), *De omnifaria doctrina*, cc. II, III IV, *P. G.*, t. XXII, col. 688-689; THEORIANOS, *Disputatio cum Armenorum catholico, P. G.*, t. CXXXIII, col. 125, 128, 129, 132, 133.

(2) Cf. S. ATHANASE, *Epist. ad Afros*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 1036. *Oratio IV contra Arianos*, n. 2, *ibid*, col. 467; S. BASILE, *Epist.* XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 337; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Joannis evang.*, l. V, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 884; l. IX, XI, t. LXXXIV, col. 217, 561; *Thesaurus*, ass. XXXII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 528, 529, 532; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 184. D'une manière générale, l'ὕπαρξις est l'existence : ὕπαρξις exprime donc la réalité, au sens primitif d'ὑπόστασις; cf. S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dial. de Trinitate*, II, *P. G.*, t. LXXV, col. 720, 745, 981; *In Joannis evang.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXIII, col. 129: LÉONCE DE BYZANCE, col. 1304, 1921; accolé à οὐσία, lui donne le sens concret, PSEUDO-BASILE, *Adv. Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 736, 749, 757; S. JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 392; S. SOPHRONE, *op. cit.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3157. Avec une insistance caractéristique, les Grecs, surtout à partir du Ve siècle, rapportent à l'hypostase les manières d'être particulières de sujet existant. De là, la fameuse expression

2° *L'hypostase et la nature.* — La nature est indifférente en soi à l'individualité, c'est-à-dire que par elle-même elle ne comporte que les éléments spécifiques, τό τί ἦν εἶναι, du sujet en qui elle existe. L'hypostase est ce sujet lui-même. Une nature devient hypostase par le fait qu'elle possède l'être lui appartenant en propre, τό εἶναι. L'hypostase est ; la nature existe dans l'hypostase : « Il est impossible de former du composé avec des hypostases parfaites ; l'espèce n'est pas constituée par des hypostases ; elle existe dans l'hypostase (1). » A l'hypostase donc, et non pas à la nature, appartient nécessairement l'unité substantielle et l'incommunicabilité, qui sont à la base de l'unité et de l'individualité des accidents.

3° *L'hypostase et les accidents.* — Saint Jean Damascène, résumant la pensée grecque, affirme que l'hypostase est constituée par « la substance avec les accidents (2) ». On a vu qu'il ne s'agit pas des accidents physiques, séparables, mais des propriétés individuelles qui, inséparables de l'essence concrète et singularisée, la *manifestent* comme telle à l'extérieur.

4° *L'hypostase et la personne.* — Les Grecs identifient les deux termes, sans marquer expressément la différence signalée par Boèce, *naturæ rationalis substantia.* Toutefois et probablement l'influence de la pensée latine est à l'origine de cette nuance : saint Jean Damascène, reprenant une idée à peine ébauchée par les deux Grégoire, commence à marquer que « la personne est le sujet qui *se* manifeste lui-même par ses opérations et ses propriétés, comme distinct des autres êtres de

τρόπος τῆς ὑπάρξεως ou encore τρόπος διάφορος τῆς ὑπάρξεως, qu'on rencontre souvent et qui signifia, tout d'abord, dans un sens vague, le mode d'origine ou de subsistence des personnes divines, puis, dans un sens plus précis et plus technique, les « propriétés » ou « notions » qui, dans la Trinité, manifestent les personnes. Cf. S. Basile, *De Spiritu sancto*, n. 16, *P. G.*, t. XXXII, col. 132 ; Didyme l'aveugle, *De Trinitate*, l. I, c. ix ; l. II, c. i, xii, *P. G.*, t. XXXIX, col. 286, 448, 673 ; Pseudo-Basile, *Adversus Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 681 ; Pseudo-Justin, *Expositio recta confessionis*, n. 3 ; *Questiones et respons. ad orthod.*, c. xxix, *P. G.*, t. VI, col. 1209, 1380 ; S. Maxime, dans Euthymius, *Panoplia*, tit. II, *P. G.*, t. CXXX, col. 97 ; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. v, *P. G.*, t. XCIV, col. 1000 ; *De duabus voluntatibus*, *P. G.*, t. XCV, col. 136.

(1) S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. XCIV, col. 825.

(2) Id., *ibid.*, l. III, c. vi, col. 1002. cf. S. Basile, *Epist.* xxxviii, n. 3, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-329 ; Léonce de Byzance, *op. cit.*, col. 1945. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. IV, c. viii, n. 5-10.

même nature (1) ». Ce n'est pas encore l'attribution exclusive du concept de personne aux substances de nature raisonnable, mais c'est déjà certainement une indication très nette en ce sens, puisque saint Jean Damascène l'emploie pour désigner les êtres vivants.

(*A suivre.*)

A. MICHEL,
Professeur à la Faculté de théologie de Lille.

(1) Πρόσωπον δέ ἐστιν ὃ διά τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε, καὶ ἰδιωμάτων ἀριδήλον καὶ πεωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ πέραχεται τὴν ἐμφάνειαν, *Dial.*, c. XLII, *P. G.*, t. XCIV, col. 612.

MATHÉMATIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

La mathématique et la métaphysique ont des frontières communes et comme un territoire mixte. Aussi voyons-nous souvent les philosophes s'enquérir avec curiosité des théories mathématiques, et les plus autorisés représentants des sciences exactes mêler, à leurs spéculations propres, des considérations d'ordre philosophique.

Ces excursions, pour ne pas dire ces incursions, en des contrées de difficile accès, amènent, sur les confins, des rencontres qui ne sont pas toujours pacifiques. Les causes de désaccord sont multiples et complexes, aggravées encore par la confiance exclusive des adversaires dans la valeur de leurs méthodes respectives.

Les pages qui suivent n'ont certes pas la prétention de dicter aux combattants les clauses d'un traité de paix : l'auteur n'est pas présomptueux et candide à ce point. Encore moins s'agit-il de faire la leçon à qui que ce soit : nous sommes, pour cela, trop modeste clerc !

Mais il est, pensons-nous, une source abondante de méprises, de confusions et d'interminables controverses, qu'il serait aisé de tarir.

Le vocabulaire des sciences philosophiques et celui des sciences mathématiques renferment nombre de *termes communs*. Faut-il en conclure que philosophes et mathématiciens parlent la *même langue ?*

La question est d'importance. Les luttes de la pensée n'ont d'intérêt et d'utilité que dans la mesure où elles tendent à procurer la paix intellectuelle. Pour s'entendre, la première condition c'est de se comprendre. Or, il est manifeste que cette condition n'est pas toujours remplie dans les querelles, ardentes

et infécondes, dont philosophes et mathématiciens donnent le spectacle.

La similitude extérieure des mots recouvre, selon la tournure d'esprit et les habitudes de ceux qui les emploient, des concepts *notablement différents*. Pas d'accord préalable sur les définitions verbales, pas d'enquête approfondie sur la *position* des problèmes discutés ! Il y a, sans doute, grande loyauté dans le débat, conviction sincère de part et d'autre, mais nulle lumière ne jaillit de ces joutes mal engagées et de ces discussions viciées, dès l'origine, par un malentendu d'autant plus irrémédiable qu'il est ignoré.

La situation est bizarre : les adversaires suivent en réalité des routes parallèles, mais, dans l'illusion d'une rencontre véritable, ils échangent, avec fracas, des coups qui tombent dans le vide.

Donnant, à des expressions qu'ils s'imaginent bien comprendre, une acception fort éloignée de leur signification traditionnelle, des philosophes mal informés attribuent aux mathématiciens des conceptions dont ceux-ci ne sauraient accepter la paternité ; les critiques qu'ils expriment, les objections qu'ils présentent portent à faux, ou sont d'une évidente pauvreté, qui fait sourire.

A de téméraires contradicteurs, les mathématiciens ont beau jeu pour opposer l'ironie ou le dédain. La faiblesse de l'attaque les fortifie dans la conviction que les positions choisies par eux sont inexpugnables ; avec une hardiesse toujours croissante, ils continuent d'élever, en dehors de toute préoccupation métaphysique, des constructions, d'un équilibre particulier, dont les matériaux ne sont pas empruntés au monde des réalités concrètes.

Entre certaine philosophie et certaine science, se creuse, de la sorte, de jour en jour plus profond, le fossé d'une mutuelle défiance.

Sera-t-il permis de le dire, non pour rabaisser leur mérite, mais pour leur signaler un écueil, — et aussi pour expliquer la nature et la raison d'être de cette étude sommaire ? Beaucoup d'auteurs de *Manuels scolastiques*, peu instruits des tendances actuelles de la science et du développement des théories

mathématiques, sont particulièrement sujets à ces méprises, à ces erreurs de terminologie, à cette imparfaite intelligence des concepts mathématiques, qui éternisent et paralysent à la fois les controverses.

Les circonstances atténuantes ne leur manquent pas. Et pourtant, quand il s'agit de multitude, de nombre, de quantité, d'infini, rien ne leur serait plus facile que de trouver le secret d'un langage sûr et correct. Par la délicatesse et la pénétration des analyses, par la justesse du coup d'œil, la précision des détails, le respect des nuances, saint Thomas d'Aquin offre, à qui essaie de pénétrer ses vues, un perpétuel sujet d'étonnement et d'admiration. Ses idées sont si larges et si prudentes, si profondes et si sûres, qu'elles rejoignent, en quelque manière, pour s'y adapter sans effort et comme d'elles-mêmes, les théories généralement acceptées par les savants contemporains les plus compétents et les plus estimés.

Il faut reconnaître cependant que la science moderne, sans en excepter les mathématiques, a subi une évolution considérable qui la dirige de plus en plus vers une sorte d'autonomie jalouse, vers une défiance excessive de toute métaphysique, vers la recherche d'une logique formelle indépendante de toute réalité. Jamais, autant qu'en ces dernières années, on n'avait opposé *Science* à *Réalité* (1). Il est indispensable de connaître cet esprit nouveau. Un rapide coup d'œil suffira pour faire soupçonner les pièges qui, sur le terrain en apparence facilement accessible de la science élémentaire elle-même, sont tendus sous les pas de l'explorateur inexpérimenté ou trop aventureux.

L'Infini mathématique fixera plus longuement notre attention. Sans essayer d'en pénétrer à fond la nature intime, nous voudrions montrer combien, en pareil sujet, il importe de chercher soigneusement, sous le vêtement des mots usuels, le corps même et la substance véritable de la pensée scientifique.

(1) Cf. P. Delbet, *La Science et la Réalité;* L. Desvallées, *La Science et le Réel* (*Revue de Philosophie*, 1er septembre, 1er octobre 1905). « Science et Philosophie ne sont point du même ordre. La Science et la Philosophie se trouvent en présence d'un même univers, mais elles le regardent en se plaçant à des points de vue différents. » R. d'Adhémar, *Le triple conflit.*

Si modeste soit-il, cet essai ne saurait échapper à des reproches opposés. Beaucoup de lecteurs, auxquels il n'apprendra rien qui ne leur soit depuis longtemps connu, l'estimeront incomplet, banal et superflu ; d'autres, dont il dérangera les habitudes et troublera la confiance routinière en des raisonnements familiers, le regarderont comme suspect de parti pris et d'excessive complaisance pour la terminologie et les traditions scientifiques.

Nous n'avons qu'un désir : signaler de très réels dangers, prémunir contre des jugements inconsidérés et hâtifs, mettre en garde contre le mirage des mots et des formules, affirmer l'importance capitale de *définitions* rigoureuses, de données claires et précises, réclamer, dans la *position* des *problèmes* discutés, une netteté aussi grande que possible. Et ce dessein, sans nul doute, est en lui-même excellent. Si la réalisation en est imparfaite, ceux qui la jugeront ainsi ne nous refuseront pas du moins le mérite d'une bonne intention.

I

LE NOMINALISME EN MATHÉMATIQUE

A qui se propose d'aborder l'étude philosophique des théories mathématiques, et principalement des doctrines actuelles, il faut souhaiter, et à haute dose, la vertu de prudence. Une certaine formation scientifique, pour peu qu'elle fût ancienne, ne mettrait pas à l'abri de toute déconvenue si l'on fermait les yeux sur l'évolution profonde qui s'est accomplie, vers la fin du XIXe siècle, dans la pensée mathématique.

Chose curieuse : c'est dans une thèse de doctorat en philosophie, œuvre très remarquable et très remarquée d'un maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse, que nous trouvons formulés, ou mieux condensés, les principes, les exigences, les méthodes de la nouvelle école (1).

Un double caractère marque essentiellement cette sorte de

(1) Cf. L. Couturat, *L'Infini mathématique*.

bouleversement, — cette rénovation, diront plusieurs, — dans des matières qui, plus que d'autres, paraissaient soustraites à la loi du changement. Non, certes, qu'il n'y ait eu, depuis longtemps, développement et marche progressive dans le domaine imparfaitement exploré des sciences exactes. Mais, actuellement, c'est d'une révolution qu'il s'agit : les notions les plus fondamentales et, en apparence, les plus claires, les définitions, les axiomes, tous les principes de la mathématique sont soumis à une revision minutieuse et à une critique rigoureuse (1).

La première prétention des réformateurs, — et leur première note distinctive, — c'est d'atteindre à une rigueur absolue, de ne rien laisser à l'expérience, de réduire le nombre des postulats, de restreindre le rôle de l'intuition, pour accorder tous les pouvoirs et tous les droits à la seule logique, aux procédés *logistiques*, selon l'expression consacrée.

De là vient qu'il faut être d'âge mûr et d'esprit réfléchi pour saisir, après y avoir consacré le temps et la réflexion nécessaires, de simples définitions qui, sur les bancs de l'école primaire, paraissaient d'une lumineuse simplicité aux enfants de ma génération. Qu'on m'excuse si je n'apporte pas d'exemples ; je craindrais d'imposer au lecteur un effort intellectuel pénible en lui présentant, brusquement et sans préparation, certaines définitions du nombre ou de l'addition (2). On avait bien pro-

(1) A qui voudrait se renseigner sur les tendances nouvelles et sur la méthode logistique, on pourrait indiquer les auteurs suivants, sans que cette liste épuise, tant s'en faut, la *littérature* du sujet : Couturat, *op. cit.* et *Les principes des mathématiques; Les rapports du nombre et de la grandeur* (*Rev. de Mét. et de Morale*, juillet 1898); J. Tannery : *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable; Science et Philosophie;* M. Winter, *La méthode dans la philosophie des mathématiques;* H. Poincaré, *La valeur de la science; La science et l'hypothèse;* Le Roy et Vincent, *Etude sur les diverses espèces de postulats;* Maurice Boucher, *Essai sur l'hyperespace;* Picard, *La science moderne et son état actuel;* C. Lucas de Peslouan, *Les systèmes logiques et la logistique. Etude sur les enseignements des mathématiques modernes.* Cet ouvrage, écrit avec beaucoup d'esprit — trop, peut-être — se lit avec intérêt, mais il n'y faudrait pas chercher une critique décisive et définitive des théories nouvelles. Russell, *Principles of Mathematics;* Whitehead, *Universal algebra.*

(2) Cf. C. Laisant, *La Mathématique :* « On appelle nombre une locution et un signe qui servent à désigner avec précision une quantité et toutes celles qui lui sont égales, de manière à les distinguer nettement de toutes celles qui sont différentes. » Empruntée à M. H. Laurent, cette définition est purement verbale. Qu'on lise les arithmétiques de Russell, de Whitehead, les ouvrages de Peano, etc., les sujets d'étonnement ne manqueront pas !

mis de laisser aux initiés ces conceptions nouvelles, mais, petit à petit, avec timidité et précaution, sans doute, elles s'infiltrent, en un filet toujours grossissant, dans les ouvrages les plus élémentaires (1).

Il me souvient d'avoir plus d'une fois rencontré d'anciens élèves de l'École navale ou de l'École polytechnique qui, surveillant les premiers pas de leurs jeunes enfants dans le domaine scientifique, s'arrêtaient, pour se livrer à une méditation silencieuse et inquiète, devant une page d'arithmétique ou d'algèbre élémentaires.

Ce premier caractère de la réforme en marque bien le sens, la direction.

Le second, plus intéressant pour le philosophe, est comme un corollaire du premier.

Les constructions mathématiques actuelles tendent, de plus en plus, à s'éloigner, non seulement, ce qui serait irréprochable, des données de l'expérience vulgaire, mais de toute *réalité* concrète, pour s'édifier sur de *purs symboles,* sur des *définitions verbales.* Si toutes les pierres s'adaptent les unes aux autres, l'édifice sera solide et d'un équilibre assuré.

Que le développement *logique* de la pensée ne se heurte à aucune contradiction interne, cela seul importe. L'œuvre, alors, est bonne venue et tenue pour rigoureusement vraie.

Les témoignages abondent. A propos du continu mathématique, H. Poincaré écrit : « En résumé, l'esprit a la faculté de créer des symboles, et c'est ainsi qu'il a construit le continu mathématique qui n'est qu'un système particulier de symboles. Sa puissance n'est limitée que par la nécessité d'éviter toute contradiction (2). » — « Un être mathématique existe, dit-il ailleurs, pourvu que sa définition n'implique pas contradiction, soit en elle-même, soit avec les propositions antérieurement admises (3). » — « En mathématiques, affirme J. Tannery, l'implication des propositions les unes dans les autres est seule

(1) Cf. J. Tannery, *Leçons d'arithmétique ;* G. Rouvier et E. Guerry, *Cours d'arithmétique.* Voir, en particulier, la manière dont on introduit, dans ce livre élémentaire, la notion de *nombre irrationnel.* Je ne critique pas d'ailleurs ; je constate.

(2) H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse,* p. 40.

(3) Idem, *Ibid.,* p. 59.

nécessaire. Il suit de là que leur nécessité n'est que dans notre propre pensée et ne regarde en rien les choses. Quant au possible, c'est simplement, pour le mathématicien, ce qui n'implique pas contradiction dans les termes (1). »

« L'exemple le plus caractérisé de ce procédé de désintéressement à l'égard de la vérité des prémisses, et d'un état final de presque complète indifférence à la « réalité des choses » est fourni par la mathématique, écrivait récemment un critique de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Les mathématiciens, se désintéressant des questions posées sur la « nature » ou « l'origine » des connaissances mathématiques, tendent toujours plus à faire consister le but de leurs recherches dans la détermination des suppositions qu'il conviendrait, ou qu'il suffirait de faire pour arriver à telles ou telles autres conclusions, ou des conclusions auxquelles ils seraient conduits s'ils voulaient admettre telles ou telles autres suppositions...

« ... La théorie devient d'autant plus parfaite et s'approche davantage de son idéal, qu'elle devient susceptible d'être développée indépendamment de toute référence aux objets et aux relations dont elle traite... Tout ce qui peut être demandé à un système de postulats ou d'axiomes, c'est d'être indépendants les uns des autres et compatibles entre eux, c'est-à-dire, en somme, d'être capables de vivre simultanément et de collaborer de façon utile (2). » La citation est longue, mais bien significative.

On sait avec quelle profusion sont écloses, au dernier siècle, certaines géométries aussi différentes les unes des autres que de la géométrie euclidienne. Elles fournissent un exemple facile à saisir de ces théories dont la vérité est *purement formelle*. La notion d'*hyperespace* est née de l'application de l'algèbre à la géométrie, méthode d'une si remarquable fécondité, due au génie de Descartes. Et voici comment. Les fonctions à une variable, f (x), permettent d'établir algébriquement la géométrie de la ligne droite ; les fonctions à deux variables, f (x, y), correspondent à la géométrie plane ou à deux dimen-

(1) J. Tannery, *Science et Philosophie*, p. 61.

(2) Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale : L'œuvre inachevée de Mario Calderoni*, par J. Renauld, mars-avril 1918, p. 217-218.

sions ; les fonctions à trois variables, f (x, y, z), fournissent la géométrie du volume ou de l'espace à trois dimensions. Les analystes sont gens que les obstacles n'arrêtent pas facilement. L'idée devait leur venir d'examiner les conséquences géométriques que l'on pourrait faire sortir de l'étude des fonctions à quatre, à cinq,... à *n* variables.

La tentative a été faite, et avec succès. Nulle contradiction *logique* ne s'est opposée au développement des équations. Nous avons été enrichis, de la sorte, d'une abondance de géométries qui correspondent à un espace hypothétique, espace qui aurait quatre, cinq... *n* dimensions, et auquel on accorde, non sans raison, le qualificatif d'*hyperespace*.

Construits sur le même modèle, pareillement exempts de toute contradiction interne, ces systèmes, considérés du point de vue formel, sont également vrais. Ces géométries, au sentiment de J. Tannery, « ont toutes le même droit à l'existence, aucune n'est plus vraie qu'une autre ; c'est un point que M. Poincaré, en particulier, a mis en relief par des exemples topiques. Chacune de ces géométries est *cohérente* (1). » Ces messieurs ajouteront seulement que, pour les applications pratiques, la géométrie euclidienne est plus *commode*.

Nous saisissons ainsi le sens réel d'expressions qui ont paru choquantes et presque absurdes. Faut-il s'indigner de ce langage tout imprégné de *nominalisme?* En tout cas, il faut, avant tout, le comprendre. Il n'est pas permis d'oublier que les questions se présentent au philosophe *sous un tout autre aspect*. Ce dernier s'occupe de l'espace *réel ;* ce qui l'intéresse, ce n'est pas de savoir quelles sont les déductions analytiques que l'on peut tirer d'une hypothèse ingénieuse, mais si l'espace *existant* pourrait avoir plus de trois dimensions. L'analyste s'en tient à la *vérité formelle,* le métaphysicien poursuit la *vérité ontologique :* les mots sont les mêmes, les idiomes diffèrent. Une telle diversité de langage, quand elle est bien connue, n'entraîne aucun résultat fâcheux ; quand elle est ignorée, elle aboutit aux plus étranges *quiproquos,* et perpétue, sans nul profit, des discussions sans objet et sans issue.

(1) Tannery, *Science et Philosophie*, p. 216.

Avoir, des symboles ou des signes employés, une idée claire, sans aucune préoccupation de la réalité objective, c'est, aux yeux de beaucoup, le seul devoir du mathématicien. M. Laisant s'amuse spirituellement d'un professeur qui demandait si $\sqrt{2}$ avait une existence réelle !

En vérité, qu'importe cette existence, du seul point de vue mathématique ?

Connaître la signification de cette *écriture* et son emploi légitime, cela suffit amplement. Autrefois, c'était chose relativement aisée ; maintenant, c'est plus compliqué ! Avec un grain de bonne volonté, on y arrive !

Seulement, la remarque suivante de H. Poincaré s'impose de plus en plus à notre attention : « En devenant rigoureuse, la science mathématique prend un caractère artificiel qui frappera tout le monde (1). » Ce divorce absolu entre l'idéal et le réel nous est présenté comme la condition nécessaire d'une rigueur parfaite : « La rigueur parfaite, au sens précis du mot, peut être obtenue en analyse, mais ce n'est qu'en donnant à la science un caractère purement formel, qui lui retire toute signification concrète et la réduit à un simple jeu d'esprit (2). » L'aveu est à retenir quand on veut passer au crible des principes métaphysiques les théories des mathématiciens modernes.

Que tous n'aillent point jusqu'à cette extrémité dans la voie du nominalisme, c'est certain. Le mouvement que nous signalons prend, cependant, d'année en année, plus d'ampleur ; il entraîne, dans l'orbite de chefs universellement estimés et d'une autorité reconnue, un nombre d'esprits toujours croissant. Prestige du maître sur des élèves ravis de gravir des hauteurs inaccessibles au vulgaire, absence de toute formation philosophique ou dédain de la métaphysique, mais aussi désir de reculer les limites de la pure spéculation, souci de se dégager des entraves du concret, du particulier, du réel, besoin de déployer, sans autre obstacle que le danger de la contradiction *formelle*, les ailes d'une imagination auda-

(1) Poincaré, *La valeur de la Science*, p. 24.
(2) Le Roy et Vincent, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1896, p. 749.

cieuse et, en un sens, créatrice : ces dispositions se comprennent, et expliquent une attitude moins déraisonnable qu'elle ne le paraît à l'observateur superficiel et au juge trop pressé de formuler une sentence.

Que le philosophe s'inquiète de ces prétentions et qu'il s'en plaigne, s'il le croit utile : c'est son droit ! Peut-être, même, en usant de ce droit, remplira-t-il un devoir.

Mais le rôle de critique est ingrat. Il suppose, comme condition préalable et essentielle, la pleine intelligence des systèmes dont on entreprend l'examen. En s'aventurant, sans précautions, sur ces sommets d'où n'apparaît plus le monde réel, plusieurs s'exposeront, je le crains, à cette sorte de vertige dont sont menacés, au dire de J. Tannery, les élèves dont l'initiation a été trop rapide ou mal dirigée : « Grâce à une extension toujours plus grande du sens des mots, les propositions établies au début de la science, tout en conservant la même forme verbale, s'élargissent étrangement dans leur signification. Cette extension même du sens des mots amène quelquefois un langage paradoxal : on parle couramment d'opérations qui, en un sens, sont impossibles, on spécule sur des éléments qui, en un sens, ne peuvent exister. Ce langage, auquel on initie trop tôt les jeunes gens, les étonne et les séduit ; ils s'amusent de son absurdité apparente, s'émerveillent, à juste titre, des facilités qu'il apporte dans les raisonnements, s'habituent à le parler, sans le bien entendre, en se laissant guider par l'analogie, ne se donnant ni le temps ni la peine de réfléchir aux principes qui le justifient (1). »

Impossible de mieux indiquer les écueils contre lesquels se heurtera, et se brisera souvent, le philosophe imprudent qui s'érige en censeur, sans enquête approfondie, qui se sert maladroitement d'une terminologie dont, sans même s'en douter, il modifie la signification spéciale et méconnaît la valeur scientifique. Le tableau est exact et l'expérience en a fixé les lignes : les mots lui sont matériellement connus ; il se laisse guider par l'analogie ; il use d'une langue qu'il n'entend qu'imparfaitement, et dans laquelle, comme notre jeune étudiant,

(1) J. Tannery, *Science et Philosophie*, p. 188.

il remarque de surprenants paradoxes et croit même apercevoir de véritables absurdités. Seulement, — et c'est une différence appréciable, — il ne s'amuse pas, il s'indigne. Au lieu de se demander s'il n'est pas victime d'une apparence trompeuse, si les termes qui le choquent ne dissimulent pas un sens inconnu, il fulmine l'anathème, au nom de la métaphysique dont il s'estime le défenseur ; il s'attaque à des symboles, à des formules, à des *écritures,* comme à des êtres réels et doués d'une existence objective..... Il se déconsidère, et, avec lui, — conséquence autrement fâcheuse, — la science, si noble et si nécessaire, dont il est le représentant mal informé.

A quels contresens et à quelles interprétations fantaisistes ne serait pas conduit celui qui s'aviserait de traiter du *continu mathématique* en ayant dans l'esprit la notion philosophique du *continu physique* (1)?

La mécanique céleste nous offre un exemple plus frappant, emprunté d'ailleurs à une histoire récente, de ces regrettables confusions dont l'honneur scientifique des « *coupables* » ne sort pas indemne. Quel tapage n'a-t-on pas fait au sujet d'une phrase mal comprise, de H. Poincaré ! Cela valut presque, en son genre, la *faillite de la science,* de Brunetière. Le savant académicien avait écrit : « Ces deux propositions « la terre « tourne », et « il est plus commode de supposer que la terre « tourne », ont un seul et même sens ; il n'y a rien de plus dans l'une que dans l'autre (2). » Une telle affirmation déconcerte ; ceux même que le respect empêche de la juger absurde la déclarent à bon droit énigmatique et paradoxale. En la plaçant dans son milieu, en considérant le contexte, on atténue notablement cette impression première. L'auteur s'occupe du *mouvement ;* il montre comment, dans l'universelle mobilité de tous les astres, il est impossible d'affirmer scientifiquement l'existence d'un mouvement *absolu ;* nous sommes en présence du *relatif.* Où est le centre immobile du mouvement, et à quel point de repère le rattacher ? Les lois de la mécanique céleste ne corres-

(1) Cf. H. Poincaré, *la Science et l'Hypothèse*, Création du continu mathématique, p. 35.

(2) H. Poincaré, *Ibid.*, p. 141.

pondent qu'imparfaitement à une réalité beaucoup plus complexe ; pour notre commodité, nous simplifions. Il y a loin de cette affirmation d'une certaine *relativité,* dans les sciences exactes elles-mêmes, à ces étranges déductions que voulurent en tirer des commentateurs improvisés et sans qualité. De compromettants apologistes y virent la condamnation du système de Copernic, le retour possible à la théorie géocentrique, la justification, par une haute autorité scientifique, des censures jadis portées contre Galilée et ses croyances astronomiques !

Moins de hâte, une défiance plus avisée, un sens critique plus exercé, garantiraient contre ces fausses manœuvres et leurs conséquences regrettables.

Au philosophe qui, du dehors et sans avoir moyen de pénétrer dans l'intérieur du temple, considère ces constructions hardies que la science mathématique édifie sur la base d'une logique formelle, une prudence consommée s'impose, comme, aussi, la constante préoccupation de ne point passer, par habitude et entraînement professionnel, de l'ordre logique à l'ordre ontologique.

Horace constatait, pour l'instruction de ses jeunes correspondants, combien est puissante la séduction des apparences :

Maxima pars vatum, pater et juvenes patre digni,
Decipimur specie recti.....

S'il faut se tenir soigneusement en garde contre l'apparence, contre la formule, contre le mot à la physionomie familière et au symbolisme ignoré, c'est quand on lit nos modernes géomètres ou analystes. Malheur à qui parcourra leurs œuvres d'un regard inattentif et rapide : *Decipimur specie !*

(*A suivre.*) P.-M. PÉRIER.

L'EXTASE DIVINE
ET SES CONTREFAÇONS

---

§ II

L'Extase et là Folie.

Malgré notre répugnance profonde à accoupler ces deux mots — ce qui nous paraît presque un blasphème — il nous faut bien suivre nos adversaires sur le terrain qu'ils ont choisi et les combattre par leurs propres armes. Or, toutes les maladies nerveuses, desquelles ils ont osé rapprocher le phénomène de l'extase : catalepsie, hystérie, somnambulisme, — et que nous aurons bientôt à examiner à part, — ont ce caractère générique d'être des espèces de délire, de déséquilibre ou de folie passagère ou intermittente. Il y a donc là, contre le caractère divin de l'extase, une objection générale qu'il sera bon d'éliminer avant de réfuter les objections particulières. Le principe général de nos adversaires une fois ébranlé, toutes les applications qu'ils en ont fait crouleront plus aisément.

Ouvrez tous ouvrages des médecins aliénistes, plus ou moins imbus de matérialisme ou tout au moins de rationalisme, vous serez frappés de leur accord à peu près complet à vouloir expliquer le surnaturel extatique par une névrose plus ou moins voisine de la folie et par la folie elle-même. On croirait que c'est ici leur seule manière d'échapper au surnaturel qu'ils nient ou qu'ils abhorrent.

« L'extase, dit le Dr A. Lemoine, est une sorte de folie. » (Albert Lemoine, *Du Sommeil.*)

« L'extase, écrit le Dr Maury, quelle qu'en soit la cause, doit être regardée comme un état morbide, moins prononcé sans doute que l'aliénation mentale, mais pouvant revêtir tous les caractères de cette maladie. » (Alfred Maury, *Le Sommeil et les Rêves.*)

Tel est le mot d'ordre de la science officielle depuis plus de cinquante ans.

Le parti pris est si manifeste, que nos saints ne seraient-ils jamais malades, on les prendrait pour tels. Ainsi, remarque quand même fort bien le Dr Van der Elst, lorsqu'ils soupirent après la mort, on soupçonne aussitôt qu'ils « souffrent » dans leurs corps et qu'ils y éprouvent quelque « malaise physique ». (Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux*, p. 24.)

A côté du parti pris antichrétien, nous remarquons aussi une tendance générale de certains médecins à confondre avec une névrose toute activité supérieure de l'intelligence, le génie lui-même, et à plus forte raison l'extase. C'est la « théorie morbide du génie » que Moreau de Tours a le premier érigée en système.

Le Dr Grasset leur a fort bien répondu qu'une supériorité intellectuelle n'est pas une maladie. N'est maladif que ce qui gêne une fonction normale ; or, loin de gêner les fonctions intellectuelles, le génie les exalte ; il n'est donc pas morbide.

La névrose serait-elle du moins une *conséquence* de cette supériorité ? Quelquefois, peut-être. Elle serait alors la rançon du génie, et nullement sa source. « Aussi beaucoup de gens ont la névrose de Pascal, sans en avoir le génie, comme on peut avoir le nez de Cyrano, sans en avoir l'esprit. » (Grasset, *Le Psychisme inférieur*, ch. III, p. 294. *Introd. physiol. à l'étude de la philosophie*, p. 116.)

De même, quelques-uns de nos saints mystiques auraient-ils souffert d'une névrose, la névrose ne serait pas pour cela leur sainteté. Tant de gens ont eu leur névrose sans avoir leur sainteté et leurs dons mystiques !

Récemment encore, l'explication de l'extase par la folie a été reprise par certains psychiâtres, éminents par ailleurs, mais plus expérimentés dans la psychologie des clients d'asile que dans la psychologie de nos saints, qu'ils ignorent à peu près

ou dont ils ne connaissent que la caricature. Le Dr A. Marie, dans son ouvrage *Mysticisme et Folie* (1906) (1), a même étendu son explication par la folie, non seulement à l'extase proprement dite, mais à tout le mysticisme chrétien, et par cette extension même en a augmenté la faiblesse. Si l'intégrité mentale consiste — comme le bon sens le proclame — dans l'emploi judicieux des moyens pour arriver aux fins, et dans la constance soutenue de sa ligne de conduite, sainte Thérèse et tous nos grands mystiques en ont donné des preuves si éclatantes, qu'il faut ignorer ou falsifier l'histoire pour en douter.

Leur vie tout entière est cohérente, harmonieuse, féconde, tandis que celle de nos malheureux délirants est incohérente, désordonnée, dénuée de toute suite logique et de toute fin raisonnable. Aussi le Dr Marie se voit-il contraint de faire une catégorie à part pour nos saints. Tandis que les délires religieux des vrais fous seraient « à forme dépressive » et incohérente, ceux-là seraient « à systématisation », c'est-à-dire à forme cohérente. Il faudrait donc distinguer des folies incohérentes et une autre, cohérente et raisonnable? L'auteur a sûrement dit plus juste qu'il ne croit, car sa classification est celle de saint Paul, parlant de la « folie de la croix » : *Judœis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam*, et il ajoute : « Ce qui paraît en Dieu une folie est plus sage que la sagesse de tous les hommes ; et ce qui paraît en Dieu une faiblesse est plus fort que la force de tous les hommes. » (*I Cor.*, ch. I, vv. 23, 25.)

Le même auteur pousse l'inintelligence du langage métaphorique des mystiques jusqu'à porter leur amour de Dieu au compte d'une émotion purement sexuelle! Comme s'ils avaient pour parler de l'amour divin un autre langage que celui de l'amour humain! D'ailleurs il se réfute lui-même en constatant que les émotions sexuelles des délirants sont toujours

(1) Ce volume a été préfacié par le Dr Thuilié, auteur lui-même d'un autre ouvrage dans le même esprit : *La Mystique divine, diabolique et naturelle des Théologiens*, dont on peut voir la critique par le Dr Van der Elst (*Revue de Philosophie*, 1er novembre 1912, p. 610), où il remarque que « les professeurs Dumas de Paris, et Delacroix de Caen, dans leur enseignement doctrinal, le psychologue William James, dans ses derniers ouvrages, le critique James Leuba dans la *Revue philosophique* de Ribot, refusent d'identifier les mystiques avec les malades ».

douloureuses, et que nous avons eu des saints mystiques de tout âge, soit vierges, soit mariés.

Cette injure à nos saints est si grossière et si gratuite, qu'elle a soulevé les protestations des libres penseurs eux-mêmes, tels que le Dr Murisier (1).

*
* *

A cet assaut des savants contre le caractère divin de la véritable extase s'ajoute celui des philosophes qui leur font écho. Certes, l'autorité des premiers, s'ils étaient isolés, nous ferait moins d'impression. On sait la tendance des médecins aliénistes à voir des clients et des gens plus ou moins malades chez tous ceux qui les entourent, surtout s'ils leur déplaisent. Du reste, entre un homme sain d'esprit et celui qui ne l'est pas complètement, il y a tant de degrés et de nuances intermédiaires, qu'il est souvent difficile de préciser les frontières qui les séparent, et qu'avec un peu de bonne volonté un aliéniste pourrait voir quelque folie un peu partout. Le diagnostic des médecins spécialistes est donc bien plus sujet à caution que celui des philosophes, qui n'ont pas les mêmes préoccupations d'esprit.

Or ceux-ci, à leur tour, sont venus nous dire que l'extase était une « dégénérescence » de nos facultés les plus hautes, intelligence et volonté ; « un suicide de l'âme ». Et, audacieusement, ils en ont conclu à l' « immoralité de l'extase ».

Certes, une telle accusation était complètement inattendue de tous ceux de nos lecteurs qui ont suivi les sublimes descriptions de l'extase par sainte Thérèse et nos grands mystiques. Elle ne peut provenir que de quelque confusion énorme ou peut-être, parfois, de cette haine aveugle et farouche que l'athée a vouée au nom chrétien et à toute idée religieuse. Le Dr Lelut semble en faire l'aveu lorsqu'il écrit de sang-froid : « Sous peine d'être pris pour un fou halluciné, on ne saurait plus se prétendre en communication avec la divinité ou avec des agents surnaturels quels qu'ils soient » (Lelut, *Le Démon de Socrate.*)

C'est là un cri de haine auquel nous ne ferons pas l'honneur

(1) Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux*, p. 30.

d'une réponse. Si c'était une objection sérieuse d'un homme non aliéné par la passion et gardant tout son bon sens, il nous suffirait de lui répliquer : commencez par prouver que Dieu n'existe pas, et, s'il existe, qu'il n'a ni la puissance ni la bonté suffisante pour se communiquer ainsi à quelques âmes privilégiées. Lorsque cette preuve sera faite, nous reconnaîtrons votre logique ; jusque-là nous refusons de vous entendre : vous affirmez gratuitement ce qu'il faudrait prouver : ce qui est purement sophistique.

Passons aux objections un peu plus spécieuses de certains philosophes. D'après Cousin, Barthélemy-Saint-Hilaire, Jouffroi et toute l'école rationaliste, la mystique chrétienne serait une « déviation contre-nature de l'esprit religieux » — ces messieurs ont ainsi fixé le dictionnaire de la calomnie, — et l'extase, but suprême et terme fatal, d'après eux, de la mystique, serait un véritable « suicide de l'âme ». En effet, disent-ils, l'extase supprime dans l'homme la raison et la liberté, pour n'y laisser que le sentiment, et aboutit ainsi au « rétrécissement » du champ de la conscience, à la « désagrégation » des forces mentales, et à l' « anéantissement » de la liberté et de la personnalité humaine (1).

Examinons les équivoques monumentales qui se cachent sous ces grands mots nouveaux.

D'abord l'extase serait un état « *contre nature* ». En effet, nous dit M. Cousin, le mystique cherche à connaître Dieu — c'est son devoir — mais il écarte les moyens naturels que Dieu lui a donnés pour y atteindre : « l'intermédiaire du monde et de la vérité... Il a la prétention de connaître Dieu sans intermédiaire. »

Certes, mépriser les arguments tirés de la contemplation des merveilles du monde pour s'élever à Dieu, serait une méthode condamnable. Mais saint Paul, notre premier extatique, bien loin de les omettre, nous les a expressément recommandés, lors-

(1) « Le mysticisme tel qu'il se présente dans l'histoire manque à la condition fondamentale du progrès, qui est d'agrandir et d'unifier la vie spirituelle ; il se perd dans l'extase, dans l'anéantissement de la personnalité humaine. » (*Revue de Méta.*, mars 1911, p. 5 du supplément.) On est stupéfait de voir fausser l'histoire à ce point !

qu'il nous enseigne que les grandeurs invisibles de la Divinité ont été sensiblement manifestées par les choses visibles de ce monde : *Invisibilia enim ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*, et il n'est pas un grand théologien mystique, de saint Paul à saint Thomas et à sainte Thérèse, qui n'ait répété a satiété un tel enseignement, consacré par les Conciles de Trente et du Vatican.

Mais de ce qu'il y a un moyen tout naturel et populaire pour atteindre à la connaissance de Dieu, s'ensuit-il qu'il n'y en ait aucun de surnaturel, réservé à des âmes de choix ? Bien loin de supprimer la nature, la grâce divine la parfait et la complète. Or, un complément de la nature, qui l'élève et la couronne sans la détruire, ne saurait être dit contre nature et interdit par aucune loi morale.

Cousin ajoute : « Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes de son existence, ce n'est pas le connaître assez ; le mystique aspire à s'unir à lui, — que dis-je ? à se perdre en lui. » — Sans doute vouloir « se perdre en Dieu » peut avoir un sens panthéistique et condamnable, aussi ne le retrouvons-nous dans aucun de nos grands théologiens mystiques : union à Dieu ne veut pas dire identification de deux substances, mais union morale de pensée, d'amour et de vouloir. Rien en cela qui ne soit conforme aux principes les plus purs et les plus élémentaires de la théologie morale. Rien de plus opposé à l'anéantissement du Bouddhiste dans le *Nirwana* panthéistique.

Encore une bataille des rationalistes contre des moulins à vent ! Et ce n'est pas la seule. Ils prétendent que l'extase serait un « rétrécissement » du champ de la conscience, ou, comme ils disent encore élégamment, un « monoïdéisme » étroit et déprimant, plus ou moins comparable aux monomanies à idée fixe, soignées dans nos cliniques.

« N'est-ce pas évident ? disent ces mondains. Est-ce que l'âme du saint ne se ferme pas successivement à tout ce qui nous intéresse et nous émeut ? Est-ce que le nombre des choses auxquelles elle ne pense même plus ne va pas en augmentant tous les jours ? Est-ce que plusieurs ne se sont pas comparées aux habitants d'une maison dont on ferme successivement les

portes et les fenêtres pour les contraindre à ne plus regarder et à ne plus respirer que du côté du ciel? » — « Pour que cet argument, réplique M. Joly, fût psychologiquement valable, il faudrait que l'âme mystique ne remplacât par aucune idée chacune des idées qu'elle s'interdit; il faudrait que la vie intérieure fût plus vide et la pensée de la vie éternelle plus pauvre que ne le sont la vie du mondain et les pensées de la terre; il faudrait que le souci de la gloire de Dieu et de la conversion des pécheurs, il faudrait que la conduite des âmes, la fondation d'un ordre, la direction d'une Église, et, à plus forte raison, la réforme de l'Église universelle, ne réclamassent que des efforts inférieurs à ceux des hommes qui ne cherchent que la réputation et l'amusement. » (H. Joly, *Psychologie des Saints*, p. 123.)

Cette magistrale réplique a montré l'inanité de cette deuxième objection. En voici une troisième : L'extase risquerait de produire la « désagrégation » et le déséquilibre de forces mentales, et partout serait au moins un commencement de « suicide de l'âme ».

La « désagrégation » mentale étant le lot des hystériques, nous y reviendrons bientôt plus longuement. Il suffira de dire ici que ce relâchement et cette dispersion de nos facultés les plus hautes, intelligence et volonté, pourrait provenir de ce qu'elles s'affaiblissent et s'éteignent, ou de ce que la conscience qui les doit unifier se détend ou s'évanouit. Or aucun de ces trois périls n'est à craindre.

La conscience de l'extatique, comme nous l'avons vu longuement, ne se perd jamais, au témoignage de sainte Thérèse, qui en a fait maintes fois l'expérience, et l'a prouvé par les descriptions psychologiques admirables de finesse et d'exactitude qu'elle nous a laissées de tout ce qu'elle a vu ou ressenti dans ce sublime état.

Quant à l'intelligence, loin de s'éteindre et de sommeiller, dans ce contact ineffable avec la vérité même, elle s'élève, s'illumine et atteint le maximum de son activité. A son tour, la volonté, suivant dans son vol l'ascension de l'intelligence, aspire aux vertus héroïques et se complaît dans les délices du divin amour.

Bien loin de tendre à la « désagrégation » et à l'impuissance, toutes les forces mentales tendent ainsi à une « agrégation » plus puissante et plus haute, sous l'action divine qui les fortifie, en les élevant et les dirigeant vers un but unique, la plus grande gloire de Dieu, par le plus grand bien des âmes. De là, la puissante unité de vie et la merveilleuse fécondité d'apostolat de nos héros chrétiens.

Enfin — dernière objection — la liberté humaine, ce don de Dieu inaliénable, tant célébré par nos rationalistes modernes, est-elle aliénée dans l'extase ? Et cette aliénation volontaire en ferait elle un acte d'une « immoralité » révoltante ?

Cette objection étonne et surprend de la part de moralistes qui chaque jour approuvent, ou tolèrent tout au moins, les scènes de magnétisme où l'hypnotisé aliène sa liberté entre les mains de magnétiseurs dont la moralité n'est pas toujours évidente, et qui nous refusent d'aliéner notre liberté entre les mains de Dieu ! De la part aussi de médecins qui ont fait de la suggestion hypnotique un art thérapeutique, et qui nous refusent le droit de nous abandonner à Dieu pour un motif de thérapeutique morale et de sainteté !

Mais cette réponse, quelque valable qu'elle soit, n'est qu'indirecte, et nous devons en outre nier la parité des cas. On ne perd jamais ni conscience ni liberté en s'abandonnant à l'action de Dieu ; tandis qu'on perd souvent l'une et l'autre en s'abandonnant à un hypnotiseur. On a pu discuter et l'on discute encore si l'hypnotisé est complètement irresponsable. Nous croyons qu'il l'est plus ou moins suivant les cas, et que si la moralité de ses actions n'est pas toujours abolie, elle est plus ou moins atténuée. Il y a donc une atteinte incontestable portée par un homme à la liberté humaine et une infraction des lois morales.

Au contraire, l'extatique, nous l'avons vu, ne perd jamais conscience, et sa volonté, d'autant plus libre qu'elle est plus éclairée par la Vérité souveraine, acquiesce librement à tout ce qu'elle voit dans la lumière divine, à tous les saints désirs qu'elle lui inspire, à tous les saints transports dont elle l'embrase. Comme les bienheureux dans le ciel, face à face avec la vision de Dieu, il s'unit à leur éternel *Amen !* Ils sont à la fois

impeccables (1) et libres de la plus parfaite des libertés, celle qui est la plus éclairée, celle qui exclut absolument tout danger d'erreur et de péché : la liberté des enfants de Dieu !

L'extatique n'aliène donc rien des dons naturels de Dieu en son âme : ni de son intelligence ni de sa liberté, ni par rétrécissement du champ de sa conscience, ni par désagrégation de ses facultés mentales, ni par anéantissement de sa personnalité. Loin de là, la nature en son âme est infiniment rehaussée et ennoblie par le don surnaturel de la grâce divine. Témoins nos grands mystiques : saint Paul, saint Grégoire le Grand, saint Augustin, saint Thomas et saint Bonaventure, saint Ignace et saint François Xavier, saint Dominique et saint François d'Assise, saint François de Sales et le curé d'Ars, etc... : qui oserait les traiter d'esprits désagrégés, fermés aux grandes pensées, sans conscience ni personnalité, ou de déchets de l'humanité, alors qu'ils en furent la lumière et les guides? Aussi tous les Pères de l'Église et les théologiens sont unanimes à appeler ces états mystiques une *divinisation* de l'âme, non par essence, sans doute, mais par ressemblance. Il n'est donc plus permis de parler sérieusement de *suicide* de l'âme : ce n'est là qu'un de ces grotesques quiproquos ou de ces humiliantes ignorances dont ne sont pas toujours exempts les hommes qui font profession d'être les maîtres de la pensée moderne.

§ III

Extase et Catalepsie.

Il est facile à nos médecins de dire que l'extase est une maladie nerveuse plus ou moins apparentée avec la folie ; le difficile pour eux est de sortir de ces affirmations vagues en précisant l'espèce de maladie ou de névrose à laquelle il faudrait la rattacher. C'est ici que les auteurs s'embarrassent, chacun d'eux exprimant un avis différent : ce qui suffirait déjà à montrer la faiblesse d'une thèse incapable de se préciser. « S'il y avait une maladie bien typique, bien connue, pour contre-

(1) « Impeccables » dans l'acte d'extase seulement : nullement avant ni après.

faire l'extase, dit fort bien le Dr Van der Elot (*Revue p. d'apolog.*, 15 sept. 1912, p. 903), on ne brandirait qu'elle. L'embarras d'un tel choix fait présumer d'abord qu'on peut hésiter. » Suivons-les cependant dans leurs principales conjectures.

La première a tenté d'assimiler l'extase à une crise de catalepsie.

La catalepsie, d'après les médecins les plus autorisés (Bourdin, *Traité de la catalepsie*), est un état particulier et périodique dans lequel les muscles de la vie de relation — ceux de la vie végétative ne sont pas atteints — sont frappés de paralysie. Ils cessent d'obéir à la volonté et gardent, comme une cire molle, les différentes attitudes qu'on leur donne. Elle est moins une maladie spéciale qu'un symptôme commun à diverses maladies où le ressort de la volonté est atteint : dans l'hystérie, la manie, l'hypocondrie, la mélancolie avec stupeur, etc. Tantôt elle débute par de la céphalie, des bâillements ; tantôt brusquement, sans aucun malaise précurseur, et le malade reste dans la position où il a été surpris, quelque fatigante ou anormale qu'elle soit, pendant une durée de temps plus ou moins longue, et jusqu'à la fin de la crise qui se termine aussi spontanément. La fatigue de ces différentes positions n'est jamais sentie par le malade, ce qui indique une anesthésie plus ou moins complète, en même temps qu'une paralysie des centres cérébraux qui, sous l'influence de la mémoire et de l'association des idées, ont coutume d'actionner les muscles volontaires.

Cette description de la médecine moderne n'est pas tout à fait nouvelle. On la retrouve, pour le fond, dans les anciens auteurs qui connaissaient bien ce désordre fonctionnel des nerfs moteurs. On la retrouve aussi chez nos grands mystiques, notamment chez sainte Thérèse (1) et Benoît XIV (2).

Un exemple concret va nous faire encore mieux comprendre

(1) *Sa vie*, ch. v, p. 48, 56.

(2) « Ex morbo quem medici *catalepsim* vocant correpti, omni sensu et motu destituuntur, ac in eo situ quo deprehensi fuerunt, rigidi et immobiles manent, apertis et immotis oculis, vigilantis figuram retinentes, licet omnis sensuum functio sopita sit ». (Bened. XIV, *De beatific. sanct.*, l. III, c. xlix, n. 3.)

et saisir sur le vif cet étrange phénomène. Nous l'emprunterons au Dr Fabre qui décrit de la sorte les crises d'une de ses malades, Élisabeth D., âgée de 25 ans. « Tous les jours, l'accès commençait à une heure et finissait à cinq. Lorsqu'elle y était, elle avait les yeux fixes et immobiles ; elle ne faisait aucun mouvement que ceux qu'on lui faisait faire, toutes les parties de son corps étaient insensibles : on la pinçait, on lui fourrait des épingles et des aiguilles dans les bras et les jambes sans qu'elle donnât aucun signe de douleur, il n'y avait que le pouls qui faisait voir qu'elle n'était pas morte. Si on lui ployait un doigt ou plusieurs, ils restaient dans l'état où on les mettait ; si on les tendait, c'était la même chose... Quand on la levait sur son séant, elle y demeurait. On la leva, elle resta debout ; on lui leva un pied, elle resta droite sur l'autre ; on la pencha de tous côtés, elle resta toujours dans la figure où on la mettait. Il est vrai que quand on le mettait dans des situations extrêmement contraintes, elle n'y demeurait pas autant de temps que dans celles qui étaient plus naturelles ; il lui prenait alors des mouvements convulsifs qui la faisaient retomber. » (Fabre, *Biblioth. de médecine pratique.*)

En présence de cette scène, les esprits superficiels n'ont pas manqué de rapprocher les phénomènes plus ou moins analogues des extatiques. « L'extatique est cataleptisé ! » s'est écrié le Dr Maury (A. Maury, *Du sommeil,* p. 231). Et les autres docteurs ont redit à l'envi : « L'extase n'est qu'une des phases de la catalepsie. » Devant ces oracles de la science médicale, nous avons même vu des catholiques éminents s'incliner sans discussion et répéter à leur tour : « L'extase constitue évidemment (?) un trouble marqué du système nerveux. Aussi beaucoup d'aliénistes voient-ils en elle une des phases de la catalepsie... » Du moins, ajoute le même auteur, « il est rare que l'extatique n'arrive pas jusqu'à cet état (cataleptique). » (H. Joly, *L'Imagination,* pp. 64, 68.)

Un tel jugement, répliquerons-nous, est non seulement superficiel et incomplet, mais encore gravement inexact.

D'abord il est superficiel et incomplet, puisque des deux éléments essentiels de l'extase véritable ou divine, l'un extérieur et physiologique, l'évanouissement, l'autre intérieur et

psychologique, l'intensité de vie spirituelle, il ne tient compte que du premier qui est accessoire, et fait abstraction du second qui est le plus important. Il ne tient compte que du côté matériel de la crise, alors que le côté psychique est celui qui nous intéresse le plus.

Pendant la crise de catalepsie, que deviennent donc les plus nobles facultés de l'âme : conscience, imagination, intelligence, volonté et amour? Leur engourdissement est complet à ce point que le professeur Bourdin dans son Traité renommé *de la Catalepsie,* a pu écrire : « C'est le *néant mental,* non pas relatif mais absolu », et tous les médecins sont du même avis, dont la démonstration est d'ailleurs facile, en étudiant le malade avant, pendant et après la crise.

a) Avant la crise, chaque fois qu'on en peut observer le prélude, on remarque un engourdissement progressif des facultés mentales, précurseur d'un engourdissement total.

b) Pendant la crise, aucun signe extérieur, ni geste, ni expression de la physionomie, ne trahit la moindre idée ni la moindre émotion intérieure. C'est donc le néant. D'autre part, tous les signes physiologiques indiquent l'engourdissement de l'action cérébrale : or, sans le cerveau, l'action de l'intelligence est forcément suspendue.

c) Après la crise, le cataleptique a oublié tout ce qui a pu se passer en son âme : signe certain de la suspension de la vie intellectuelle et consciente. Enfin — détail très suggestif — après la crise, le malade semble reprendre le fil de ses idées ou de sa conversation interrompue, au point précis où elle s'était arrêtée. Il y a donc eu une véritable lacune intellectuelle, une véritable suspension d'idées entre les deux moments du commencement et de la fin de la crise.

La vie mentale ressemble ici au mouvement d'une horloge, arrêtée par un cataclysme, à telle heure précise, et dont les aiguilles se remettent en marche au point précis où elles s'étaient arrêtées — ou bien à un phonographe qui achèverait la phrase ou l'air musical, un instant interrompu. Entre les deux moments, la lacune est totale. Inutile d'insister davantage, le contraste de l'extase avec une crise cataleptique est ainsi mis en pleine lumière.

Remarquons encore que les deux phénomènes se déroulent dans un ordre inverse. Tandis que l'extase est un surcroît d'activité mentale provoquant l'évanouissement des sens, la catalepsie est un évanouissement des sens provoquant un autre évanouissement, celui de la vie intellectuelle. L'extase est un apogée de la vie supérieure, la catalepsie est un néant des deux vies intellectuelle et sensible ; l'extase est une élévation de l'âme à la vie des purs esprits, la catalepsie est un abaissement à la vie purement matérielle ou végétative. L'opposition ne saurait être plus complète, c'est le jour et la nuit.

Mais, pour le comprendre, il faut considérer l'extase dans la synthèse de ces deux éléments, psychologique et physiologique, au lieu de vouloir s'arrêter à ce dernier qui est secondaire. C'est là le sophisme de nos adversaires qui se hâtent de conclure d'une ressemblance partielle et accidentelle à une ressemblance totale et essentielle. Tant vaudrait comparer un corps animé à un corps inanimé, sous prétexte qu'ils sont pareillement des corps, ou comparer un homme à un oiseau de basse-cour sous prétexte qu'ils sont également bipèdes. C'est prendre la partie pour le tout.

Allons encore plus loin, même à ce point de vue incomplet et purement matériel ou physiologique, nous soutenons qu'entre l'évanouissement des cataleptiques et celui des extatiques il n'y a que des ressemblances superficielles, associées à des dissemblances fondamentales, qu'une étude plus attentive découvre facilement.

Voici les trois différences qui nous ont le plus frappé et qui ne sont probablement pas les seules :

a) L'évanouissement des cataleptiques a des retours périodiques et fixes, comme ceux d'une fièvre quarte ou de toute autre maladie chronique. Elle indique donc une cause morbide et naturelle, nullement une cause miraculeuse dont l'action n'est jamais périodique et fatale, car l'esprit de Dieu est libre et il souffle où il veut.

b) La docilité plastique des membres du cataleptique est absolue, tandis qu'elle n'existe jamais complètement chez l'extatique. Et cela se comprend : lorsqu'il y a opposition entre la vie intellectuelle ou les sentiments de l'extatique et

les attitudes parfois bizarres ou inconvenantes qu'on voudrait imposer à ses membres, il y a résistance spontanée, par défaut d'harmonie entre la pensée et l'action. Au contraire, chez le cataleptique il n'y a jamais opposition entre des gestes quelconques et ses idées ou ses sentiments intimes, puisqu'ils sont nuls. Donc, jamais aussi de résistance.

c) Enfin, l'expression de la physionomie du cataleptique est invariable ; c'est celle où il a été surpris par la crise, tandis que celle de l'extatique varie avec la variété des scènes qui se déroulent dans son extase, et qu'il semble traduire à l'extérieur par des gestes ou des attitudes diverses. C'est une expression mobile de la vie intérieure, tandis que la grimace du cataleptique est celle d'un mort ou d'une momie pétrifiée.

Le phénomène extérieur et accidentel de l'extase est donc, lui aussi, essentiellement différent de celui du cataleptique, et ce prétexte d'un rapprochement quelconque entre l'extase et la catalepsie ne résiste même pas à un examen sérieux.

Aussi la plupart des savants, croyons-nous, sont-ils aujourd'hui revenus de ces jugements superficiels et précipités, que le préjugé rationaliste et antichrétien n'explique que trop aisément. Tous distinguent maintenant l'extase de la catalepsie, au moins par l'exercice des facultés supérieures dans l'extase et leur totale suspension dans la crise cataleptique.

Mais s'ils ne confondent plus l'extase avec la catalepsie, c'est avec une autre forme de névrose qu'ils cherchent une assimilation, car ils n'ont pas désarmé, mais seulement changé leur fusil d'épaule. Aussi devons-nous faire face à une nouvelle attaque et discuter de nouvelles objections.

§ IV

L'Extase et l'Hystérie.

Les médecins contemporains sont unanimes à écarter de la notion d'hystérie les idées grossières que l'étymologie grecque de ce mot, ὑστέρα, avait fait naître. Elle n'est pas une maladie des femmes ni des organes féminins, mais elle est commune

aux deux sexes, quoique dix fois plus fréquente chez la femme que chez l'homme. Quoiqu'elle soit infiniment plus rare chez les personnes vierges que chez les mariées et les incontinentes (1), elle n'est cependant pas plus humiliante ni déshonorante et n'est pas plus lubrique que les autres maladies du système nerveux.

Sa notion positive, demeurée longtemps vague et incertaine, à cause des apparences protéiformes que ce mal a revêtues, commence toutefois à s'éclaircir, et voici les idées principales qui semblent dominer toutes les controverses médicales.

Ce qui frappe tout d'abord dans les descriptions des médecins aliénistes : Charcot, Bernhein et leurs disciples de la Salpêtrière ou de Nancy, c'est leur unanimité et leur insistance à traiter leurs femmes hystériques de l'épithète de *déséquilibrées*. Elles le sont en effet doublement : déséquilibre dans la répartition du fluide nerveux à travers les divers membres de leur corps, où l'on découvre des points ou des *zones hystérogènes,* les unes insensibles tandis que d'autres sont hyperesthésiées — phénomène connu dès avant le moyen âge, où les croyances populaires distinguaient ainsi les sorciers; — et déséquilibre dans les facultés mentales, qui paraît être une conséquence du premier.

Ce mot de déséquilibre reste à ce point la note dominante, qu'il suffirait peut-être à distinguer l'hystérique de tout autre malade.

« L'hystérie, dit fort bien le Dr Goix, est une névrose qui frappe à la fois le physique et le moral du patient ; elle s'accompagne d'un état psychique particulier que tous les auteurs signalent et décrivent avec force détails, et cet état est si con-

(1) « La continence, dit le Dr G. Bermutz, que tous les médecins de l'antiquité et beaucoup de modernes considéraient comme la cause procréatrice nécessaire, pour ainsi dire de l'hystérie, ne peut plus aujourd'hui être regardée comme une condition indispensable du développement de cette névrose ; il y a même plus, elle ne peut être considérée comme un *facteur* de cette maladie... Le nombre des hystériques vierges est *infiniment restreint* par rapport à celui des hystériques mariées légitimement et illicitement... De plus, chez un grand nombre de ces dernières, la manifestation de la névrose a été postérieure à la cessation de la virginité, et après celle-ci, la maladie, si elle persistait, a été bien souvent s'aggravant, au lieu de se guérir, comme l'aurait voulu la théorie galéno-hippocratique. »

stant qu'il entre dans la définition de l'hystérie... C'est le « déséquilibre » ou la « dégénérescence mentale » (Dr Goix, *Annales de phil. chrét.*, juin 1896).

La divergence des docteurs semble commencer ici.

Les uns, avec Degérine, voient dans ce désordre mental une perversion de l'*émotivité*.

Les autres, avec P. Janet, y découvrent surtout un trouble *mental*, portant sur le pouvoir de former et d'utiliser des groupes d'idées et d'images, c'est-à-dire sur des fonctions de l'esprit en voie d'évolution, — nullement sur des fonctions déjà acquises, anciennes et incapables de varier.

D'autres enfin, avec Babinski, sans nier les deux points de vue précédents, se placent à un troisième qui leur paraît capital : celui de la *suggestibilité* pathologique des hystériques, qui les rend merveilleusement dociles à tous les ordres de leurs hypnotiseurs. — Mais cette suggestibilité n'est-elle pas précisément l'effet de leur complet déséquilibre mental, soit dans leurs idées, soit dans leur émotivité ?

Dans ce cas, les trois points de vue, bien loin de s'opposer, se compléteraient fort bien en s'éclairant mutuellement, et de leur synthèse pourrait résulter peut-être une définition de l'hystérie. En attendant que les savants se soient mis d'accord sur ce point, nous constatons parmi eux deux courants, selon qu'ils considèrent la suggestion comme cause ou comme effet de l'hystérie.

Quoi qu'il en soit de cette controverse purement théorique, passons à la description des phénomènes soit physiologiques, soit psychologiques de la crise hystérique, pour les comparer à ceux de l'extase et en montrer l'opposition.

*
* *

Les phénomènes physiologiques ou extérieurs sont assez dissemblables suivant qu'on les observe dans la *grande* ou la *petite* hystérie.

Dans la grande hystérie, ils évoluent en quatre phases devenues classiques, depuis les expérimentations de Charcot : 1° La première est épileptoïde et convulsive, identique à l'*aura* du

haut mal, que caractérise la sensation d'une boule (1) qui monte à la gorge, de sifflement dans les oreilles, de coups dans la tête, etc., et qui se termine par un raccourci de l'attaque d'épilepsie. — 2° La deuxième, dite phase de clownisme, est celle des grandes contorsions de tout le corps, notamment *en arc de cercle* en avant ou en arrière. — 3° La troisième est celle des attitudes passionnelles (frayeur, lubricité, fureur, jalousie, extase, etc.), parfois avec mimique silencieuse, mais le plus souvent loquace, en rapport avec l'idée obsédante. — 4° La dernière clôt la série par des scènes de délire, avec ou sans hallucinations, et par des accès fous de pleurs ou de rire. On réveille le sujet en lui soufflant fort sur les yeux.

Comme suite à l'attaque, on observe une grande fatigue et des indispositions plus ou moins graves, parmi lesquelles les médecins signalent des paraplegies, de l'aphonie, de l'oligurie, et même de l'anurie.

Tel est le cycle complet de la grande hystérie obtenue par Charcot, artificiellement, à la suite d'un entraînement intense sur des sujets spéciaux. Comme on le voit, l'extase n'en est qu'un détail accidentel, qui ne se retrouve même pas dans toutes les crises hystériques.

L'hystérie ordinaire ou *petite* hystérie ne reproduit de la grande que des formes abrégées, frustes, larvées, mais suffisamment caractérisées pour constater leur identité essentielle. En outre, elle est toujours spontanée, au moins au début, car elle peut dans la suite être provoquée artificiellement.

Inutile de décrire ici en détail chacune de ces scènes. Qu'il nous suffise de dire que la crise hystérique, dans plusieurs de ses parties essentielles, est tellement répugnante et épouvantable, qu'après l'avoir vue une fois j'ai bien résolu de ne la revoir jamais. Je ne connais rien de plus affligeant et de plus horrible que ces scènes de convulsions effroyables, de vomissements sanguins, de hoquets, de spasmes du pharynx et de l'œsophage, de paroles délirantes, de cris incohérents, de rugissements ou d'aboiements innomables, d'une malheureuse qui se roule par terre et se débat.

(1) La « boule » hystérique est un gonflement de la gorge avec sensation d'étouffement, provenant des contractions spasmodiques de l'œsophage.

Il n'est pas étonnant qu'après de telles contorsions de tous les membres, la santé générale en soit troublée pour longtemps. La tête reste brûlante, les yeux douloureux, les dents agacées, tous les sens d'une nervosité extrême. Bien plus, entre deux attaques, les médecins ont souvent constaté des malaises variés, de la paralysie, des tremblements des troubles vasomoteurs, etc. Quant à la phase de l'extase religieuse — si elle se produit — elle n'est qu'une grimace théâtrale, une caricature du sentiment religieux, qui n'a pu m'inspirer que pitié, au lieu d'être vraiment sublime et émouvante.

En présence de ce tableau lamentable rapprochez l'extase divine, et voyez, en toute bonne foi, si elle présente rien de comparable. Sans doute, tous les sommeils ou tous les évanouissements se ressemblent par leur *matière*, mais combien les *formes* sont différentes ! Or c'est la forme qui spécifie les objets.

Le spectacle d'une extatique est parfois, comme celui de Bernadette, d'une douceur et d'une suavité angélique. En tout cas, il n'offre jamais ces convulsions et ces secousses violentes, désordonnées et contre nature, qui seraient d'ailleurs en opposition absolue avec la paix et le ravissement d'une âme sainte si étroitement unie à son Dieu. L'extase est un beau jour de printemps inondé de lumière et de joie céleste ; la crise hystérique est une nuit d'épouvante et de cauchemars affreux. Le phénomène divin est paisible, cohérent, même dans ses transports, bienfaisant et fécond comme tout ce qui est dans l'ordre ; le phénomène hystérique est un désordre pathologique incohérent, plus ou moins indécent, nocif, fatigant et stérile. Le contraste est des plus saisissants.

Nous venons de faire allusion aux ravissantes extases de Bernadette, attestées par tant de témoins contemporains : ajoutons un autre exemple cité par Görres, qui en fut le spectateur ému. « La première fois que j'allais chez elle, écrit-il — il s'agit de Marie de Mœrl — je la trouvai dans la position où elle est la plus grande partie du jour, à genoux, à l'extrémité de son lit et en extase. Les mains, croisées sur la poitrine, laissaient voir les stigmates ; son visage était tourné vers l'église et regardait un peu en haut ; ses yeux, levés vers le ciel, expri-

maient une absorption profonde que rien du dehors ne pouvait déranger. On ne remarquait en elle aucun mouvement, excepté celui que produit la respiration ou la déglutition. Quelquefois on apercevait comme une légère oscillation : c'était un spectacle que je ne puis comparer qu'à celui qu'offriraient les anges, si nous les voyions prosternés en prière au pied du trône de Dieu. Les cœurs les plus durs ne peuvent résister à cette vue. L'étonnement, la joie et la piété, ont fait couler bien des larmes autour d'elle. » (Görres, *La Mystique*, t. II, p. 257.)

Mais voici que quelque médecin incrédule, peu touché d'un spectacle si éloquent mais où il ne comprend rien, — nous reproche de faire de l'esthétique, alors qu'il s'agit de physiologie. Revenons donc sur le terrain physiologique et montrons-lui la différence radicale entre le sommeil de l'extatique et celui de la crise hystérique.

Deux symptômes physiques essentiels les différencient : *a*) aliénation complète des sens chez l'extatique, et très incomplète chez l'hystérique ; *b*) raideur musculaire parfaite chez le premier, et très imparfaite chez le second. D'où un caractère général qui synthétise ces deux différences : *immobilité* absolue dans l'extase ; c'est celle de la statue de marbre ou de la mort apparente. A l'hystérie, au contraire, appartient la *mobilité* excessive et folle dans chacune des quatre périodes classiques de l'attaque.

Dans la première, que l'on a appelée épileptoïde, l'hystérique offre toutes les convulsions hideuses de l'épilepsie. Dans la seconde, celle du clownisme, ce sont les grands mouvements et contorsions qui lui ont valu ce nom. Dans la troisième, celle des attitudes passionnelles, et la dernière, celle du délire, encore et toujours des mouvements désordonnés. Les hystériques ne sont que des agitées, des folles, qu'il faut souvent lier ou maintenir par la camisole de force. Les extatiques, au contraire, sont des immobilisées dans un ravissement suave. Et lorsque, par exception, elles sortent de leur immobilité apparente pour représenter les scènes de la Passion, genre d'extase assez rare, ou bien — phénomène encore plus rare — pour s'élever dans les airs, en s'y balançant comme la plume légère sous le plus léger souffle, tous ces mouvements sont graves, contenus, par-

faitement décents, et n'ont rien de la folle agitation des hystériques.

Jamais nos extatiques n'ont exécuté les contorsions hideuses ni les repliements en arc de cercle en arrière que l'on voit à la Salpêtrière ; jamais on ne les a vues pousser des cris de fauve, déchirer leurs vêtements ou leurs chairs, se frapper la tête et les membres contre les murs ou le sol ; jamais on ne les a enfermées pour les empêcher de menacer ou de mordre, comme on le fait chaque jour pour les hystériques.

L'hystérie est une agitation folle et souvent violente, la pire des folies. Vouloir lui assimiler l'extase qui est le type idéal de l'immobilité contemplative et suave, c'est plus qu'une méprise c'est une gageure et un comble !

Ce contraste extérieur et visible entre l'extatique et l'hystérique nous fait déjà entrevoir le contraste intérieur et invisible dont il est l'expression sensible, mais il nous faut l'étudier encore de plus près.

*
* *

Le phénomène psychologique essentiel des hystériques, nous l'avons déjà dit, de l'aveu de tous les aliénistes, se résume en un seul mot, le « déséquilibre », ou bien la « désagrégation » des facultés mentales. C'est une diminution, non une élévation, de l'activité de l'esprit et de la puissance de la volonté.

« Leur caractère principal, écrit P. Janet, est ici comme toujours une diminution des phénomènes psychologiques (notamment de la conscience qui est altérée ou suspendue, de l'attention qui devient impuissante, de l'intelligence qui s'appauvrit, de la mémoire qui se désagrège jusqu'au dédoublement de la personnalité). Ces malades sont en général fort indifférents, au moins pour tout ce qui ne se rattache pas à un petit nombre d'idées fixes... Leurs émotions sont exagérées, disproportionnées, mais monotones et peu nombreuses... Bref, l'hystérie est une forme de désagrégation mentale, caractérisée par la tendance au dédoublement complet et permanent de la personnalité. » (P. Janet, *L'Automatisme psychologique ;* cf. *État mental des hystériques.*)

Ce tableau de main de maître, dont aucun médecin n'a contesté l'exactitude, est d'autant plus saisissant qu'il nous donne l'explication et la clef des phénomènes décrits. C'est une *idée fixe* qui en est le ressort invisible, et par idée il faut entendre aussi toute image, tout sentiment intense, qui se développe sans contre poids, jusqu'à tout envahir, paralysant ainsi et annihilant toutes les forces vives de l'âme : conscience, attention, mémoire, intelligence, affection, volonté... Toute l'activité mentale se suspend ainsi peu à peu et se dissout au profit d'une idée obsédante, qui elle-même s'étouffe et s'abîme dans son propre excès. C'est là ce qu'on a très justement appelé un « suicide de l'âme », et c'est là seulement que ce mot trouve sa place.

Aussi l'hystérique, bien loin de voir s'élever le niveau de sa vie intellectuelle et morale, devient-elle rapidement une dégénérée, sans conscience, sans attention, sans idées personnelles, sans désirs, sans volonté propre, sans ressort. Ce n'est plus une personne qui s'appartient, *sui juris*, c'est un instrument docile et inerte entre les mains du magnétiseur ou du charlatan qui veut s'en emparer. Elle obéit à ses ordres passivement, et ces ordres retentissent dans le système nerveux tout entier, non seulement celui qui préside à la vie de relation, mais jusque dans celui qui régit la vie végétative et sur lequel, à l'état normal, la volonté n'a directement aucune prise. En sorte que la suggestion peut arriver à produire ou à contrefaire tous les troubles ou maladies des organes. Telle est sa puissance merveilleuse sur ces pauvres êtres déséquilibrés. On les fait tourner à tous les vents, et la mobilité folle de leurs idées, de leurs sentiments, de leurs velléités, montre suffisamment le degré d'abaissement où ils sont tombés. L'hystérique n'est plus véritablement une personne, mais une chose, *res*, comme disaient les Romains de leurs esclaves.

Et maintenant, qui ne voit le contraste saisissant entre ces deux états psychiques de l'extatique et de l'hystérique? Est-ce une dépression intellectuelle ou morale que l'histoire constate, chez nos saints extatiques, ou au contraire une transformation merveilleuse, jusqu'à ce degré d'héroïsme et de sublimité qui confine au divin et qu'on a pu appeler une déification ? Oh ! comme sainte Thérèse était bien inspirée lorsqu'elle faisait

précisément de cette « transformation de l'âme » la pierre de touche des extases divines, suffisante à les distinguer des fausses extases !

Dans ses plus sublimes ravissements, nous voyons cette grande mystique garder toujours une pleine possession d'elle-même. Sa conscience, son attention, sa mémoire, sont intactes, comme en font foi les descriptions et les analyses si fines et si fouillées qu'elle nous a faites sur tout ce qu'elle a vu ou ressenti dans ces états merveilleux. Encore moins avons-nous jamais vu sa mémoire se désagréger jusqu'à lui faire jouer les deux rôles d'une double personnalité. Certes, elle n'eût pas manqué de signaler loyalement un si curieux phénomène. Elle reste toujours elle-même, lors même qu'elle se sent élevée au-dessus de ses propres forces naturelles par la vertu d'En-Haut. Son intelligence s'affine alors à un degré d'acuité qui perce les plus hauts mystères de la foi, sa volonté s'y trempe jusqu'à l'héroïsme des vertus qui la rendent capable de supporter les plus rudes épreuves physiques et morales. Elle triomphe de tous les obstacles, et dompte les souffrances du corps. « Il importe peu que je meure », disait-elle souvent. Ce qui lui importe plus que la santé ou la mort, c'est d'accomplir sa mission, de faire l'œuvre de Dieu, malgré les contradictions du monde et les résistances de ses sœurs qu'elle veut sanctifier quand même. Aussi, au moment de sa mort, la grande réforme du Carmel est un fait accompli, et l'œuvre immortelle qu'elle a fondée déjà féconde en fruits de sainteté.

Et ce que nous disons de la supériorité intellectuelle et morale de sainte Thérèse est si manifeste que les médecins — il y en a même de catholiques — qui ont voulu soutenir quand même la prétendue hystérie de sainte Thérèse, sans faire trop de violence à l'histoire, ont été réduits à reconnaître que cette sainte — n'ayant jamais eu « l'état mental » propre aux hystériques — son hystérie était essentiellement différente des hystéries connues. « Sainte Thérèse, écrit l'un d'eux, se distingue complètement du type ordinaire des hystériques, par la trempe vigoureuse de son esprit, l'énergie patiente de sa volonté, etc... » (P. Hann, *Revue des quest. scientif.*, 1883, t. XIII, p. 553.)

« Elle diffère beaucoup, dit un autre, des femmes qui ont

souffert de cette maladie, par ses qualités intellectuelles et morales. » Et ce même docteur, pour expliquer l'absence d'une hystérie intellectuelle chez une véritable hystérique, ajoute qu'il voit là précisément « un miracle continuel opéré par la grâce divine, qui a voulu manifester ainsi son pouvoir » (Dr PÉRALÈS, cité par GRÉGOIRE de SAINT-JOSEPH, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse*).

A notre humble avis, le plus grand miracle serait de voir une chose privée de son essence et demeurée quand même digne de son nom. Ce serait même plus qu'un miracle, car ce serait une contradiction et une impossibilité manifeste.

Une hystérie sans les éléments essentiels de l'hystérie n'est plus une hystérie, et la science n'a plus aucun droit d'en maintenir le nom en l'absence de la réalité. Et ce n'est pas seulement la tare intellectuelle qui manque à notre Sainte, mais encore la tare physiologique. Sainte Thérèse elle-même proteste, car après avoir décrit la crise hystérique qu'elle connaissait fort bien, par les symptômes classiques : convulsions, resserrement de la poitrine, « boule » hystérique, hémorragies, larmes, soupirs et sanglots, etc..., suivis au réveil d'oubli et de fatigue, — notre sainte déclare nettement que dans ses extases « *elle n'a jamais rien ressenti de semblable* » (*Château*, 4e D., ch. II).

Et elle ajoute que jamais l'extase n'a fatigué son corps ni nui à sa santé. Bien au contraire, dit-elle, « je ne me souviens pas d'avoir reçu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux sensible » (*Vie*, ch. XVIII).

Son extase n'a donc rien de morbide.

Quel était donc la maladie qu'elle confesse? Quoique un diagnostic rétrospectif soit toujours hasardeux, on peut conjecturer, avec assurance, d'après les descriptions faites dans sa *Vie* — et, c'est l'opinion de médecins catholiques éminents — qu'il s'agit d'une fièvre paludéenne intermittente, fort commune à cette époque dans son pays, dont quelques symptômes peuvent être analogues à ce que l'on retrouve dans l'hystérie, mais qui ne suffisent pas à eux seuls pour la constituer (1).

Du reste, la maladie dont a souffert sainte Thérèse n'existait

(1) La thèse de l'hystérie de sainte Thérèse a été soutenue par un savant jésuite belge, le P. Hann, dans un mémoire inséré, en 1883, dans la *Revue scientif.* de Bruxelles, sous le titre : *Phénomènes hystériques et révélations.*

nullement chez les autres saints extatiques, qui, par leur supériorité intellectuelle et morale, leur influence sur leur siècle et la postérité, sont la gloire de l'Église et l'honneur de l'humanité. Tels un saint Grégoire le Grand, un saint Bernard, un saint François d'Assise, un saint Dominique et un saint Ignace, une sainte Chantal, une sainte Catherine de Sienne... et tant d'autres étoiles de notre ciel chrétien.

Et l'on n'a plus l'ombre d'un prétexte pour rapprocher des états si dissemblables et si opposés : l'extase divine et la crise hystérique.

*
* *

Comme on le voit, le grand vice dans l'argumentation de nos adversaires consiste à conclure d'une ressemblance partielle et très accidentelle de l'extase avec une des phases de l'hystérie, à la ressemblance totale ou essentielle. Les attitudes passion-

D'abord couronné par l'Académie de Salamanque dans un concours en l'honneur de sainte Thérèse, il n'en fut pas moins, à Rome, mis à l'index.

Si nous avons bien compris la pensée maîtresse du Révérend Père, elle se pourrait ainsi formuler. Dans l'hypothèse où un saint serait à la fois extatique et hystérique, sa double expérience des deux groupes de phénomènes, naturels et surnaturels, serait une garantie nouvelle et très précieuse que, pouvant les comparer, il ne se trompe pas en décrivant les seconds. Or tel fut le cas de sainte Thérèse.

Nous accorderons sans doute que l'hypothèse est ingénieuse et qu'elle n'est pas sans valeur comme argument *ad hominem* contre les incrédules. Mais nous ne l'accorderions pas sans réserve, car si l'alternance de vraies et de fausses extases dans une même conscience lui rend le discernement plus facile, pour le public, au contraire, il ne peut manquer de jeter la suspicion sur l'ensemble. Et puis, ce mélange de vrai et de faux est-il vraiment digne des dons de Dieu? Nous ne le croyons pas.

Quant à transformer l'hypothèse en thèse, en accordant l'hystérie de sainte Thérèse, nous n'y consentons nullement. Le fait est encore à prouver, et le Révérend Père n'a certainement pas apporté de preuve décisive. Nous accordons qu'elle eut en 1536 une grande crise — unique dans sa vie — qu'elle a loyalement décrite au chapitre v de sa *Vie*. Mais qu'est-ce que cela prouve ? De même qu'un jeune homme à l'âge critique, par exemple, peut avoir éprouvé une ou deux fois des accidents épileptiformes, sans être pour cela épileptique, et que cette tendance, si elle existait, a pu être corrigée soit par le progrès de l'âge, soit par divers moyens, y compris un effort méritoire de la volonté, — ainsi notre sainte a pu éprouver dans sa jeunesse, à 21 ans, — c'est-à-dire 22 ans avant sa première extase, — quelques accidents hystériformes sans être pour cela une hystérique.

Mais nous n'accordons nullement que cette grande crise provient de l'hystérie. Dans une savante étude médicale, le Dr Goix l'a lumineusement démontré. Les signes diagnostiques de l'hystérie, connus de sainte Thérèse, font défaut chez elle (convulsions, boule hystérique, zones hystérogènes, rétrécissement du champ visuel, etc.), tandis que tous les signes de la fièvre paludéenne qui infestait sa contrée se trouvent réunis. Notamment 1° La fièvre intermittente, quarte ou double-quarte, dont elle a si longtemps souffert, au témoignage de ses lettres, et qui « n'accompagnent jamais ni les syncopes, ni les douleurs, ni les convulsions

nelles des hystériques imitent parfois des attitudes extatiques : donc l'extase et l'hystérie sont identiques. M. Richer avoue naïvement ce paralogisme lorsqu'il appelle l'extase « un fragment détaché de la grande hystérie ». A quoi le Dr Imbert a vigoureusement répondu :

« Mais il est interdit à un médecin de confondre des états pathologiques différents, en se basant sur un seul symptôme commun. La méthode du *fragment détaché,* invention toute salpêtrienne, n'a jamais été admise en nosologie. Quelques rares hystériques, en attitude passionnelle, prennent pendant quelques minutes des airs extatiques, et aussitôt M. Richer en fait des saintes Thérèses en plein ravissement sans faire attention que, passé ces faux airs, ces mêmes hystériques reprennent leur état habituel de lubricité ou de fureur... M. Richer ressemble à ce médicastre ignorant qui, trouvant de la fièvre chez un phtisique, chez un angineux, un varioleux, soutiendrait que la phtisie, le mal de gorge, la variole, ne sont qu'une seule et même maladie, toujours en vertu du *fragment détaché,* fièvre, fond commun de tous ces états morbides. On ne peut pas mieux déraisonner. » (Dr Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation...,* p. 457.)

Du reste, nous l'avons montré, le *fragment détaché* est lui-même fort différent : l'attitude passionnelle extatique de l'hystérique n'est qu'une grimace pitoyable, une caricature indigne de l'extase divine, qui ne peut tromper que ceux qui sont complètement dépourvus du sens chrétien.

(*A suivre.*)

A. FARGES,
Prélat de Sa Sainteté.

de l'hystérie », — 2° l'état cachectique, dont les médecins d'Avila déclaraient qu'elle se mourait, et qui « est l'une des terminaisons habituelles de la cachexie paludéenne », tandis que « l'hystérique présente une remarquable conservation de l'embonpoint, et cela pendant des années... malgré la fréquence et l'intensité des attaques, malgré l'insuffisance de l'alimentation, souvent même malgré les vomissements réitérés ». Omettons les autres traits d'opposition

« Cette crise, conclut l'éminent docteur, rappelle trait pour trait la forme comateuse de la fièvre intermittente paludéenne, telle qu'elle s'observe encore à notre époque. Tous les détails donnés par l'illustre réformatrice du Carmel, depuis les morsures de la langue jusqu'à la gêne de la déglutition et à la contracture, se trouvent mentionnés dans les observations contemporaines... Sainte Thérèse ne fut donc jamais atteinte d'hystérie. C'est une conclusion scientifique incontestable. » — « D'ailleurs, on n'a pas scientifiquement le droit de conclure *a priori* de l'hytérie d'une personne, à la nature hystérique de ses extases ». Dr Goix, *Annales de phil. chré.*, juin, 1896, pp. 268 et suiv. — Cf. Grégoire de Saint-Joseph, *La prétendue hystérie de sainte Thérèse*, Lyon, 1895.)

PAROLES D'ÉTERNITÉ [1]

DEUXIÈME PARTIE

« Belle marquise, vos beaux yeux me font mourir d'amour...

« D'amour, mourir me font, belle marquise, vos beaux yeux...

« Vos yeux beaux, d'amour me font, belle marquise, mourir...

« Mourir, vos beaux yeux, belle marquise, d'amour me font...

« Me font vos beaux yeux mourir, belle marquise, d'amour. »

Cette plaisanterie n'aurait aucun sens et serait impossible si chacune de ces phrases et sa signification ne se déroulaient dans l'esprit qu'au fur et à mesure que les mots sont prononcés ou imaginés. Pour ne pas se perdre dans ces diverses combinaisons, pour songer même à les essayer, il faut que, pendant qu'elles sont exprimées, tous les mots, ou au moins le sens qu'ils forment, demeurent présents à l'esprit et comme à sa disposition sans aucune succession ; il faut que le « maître de philosophie » du *Bourgeois Gentilhomme* imagine en bloc, avant de parler et pendant qu'il parle, toutes les pièces de ces divers arrangements ; il faut qu'elles demeurent comme étalées devant son esprit, et, en tout cas, que l'*idée* commune ou la commune signification de toutes ces phrases soit constamment et tout entière présente aux divers moments de chacune de ces différentes expressions. Ce dernier cas se produit lorsque pour traduire une phrase ou un membre de phrase d'une langue dans une autre, il faut, à quelque degré, modifier l'ordre

(1) Voir *Revue de Philosophie*, mai-juin 1919.

syntaxique des mots ou l'arrangement des éléments grammaticaux et morphologiques ; car, comment une pensée astreinte à se développer uniquement selon la marche rigoureusement successive de son expression verbale pourrait-elle jamais opérer, en connaissance de cause, de pareilles transpositions, et reconnaître l'identité de la signification sous l'arrangement différent des sons ?

D'ailleurs, sans sortir d'une même langue, il arrive fréquemment qu'au moins l'ordre des mots dans la phrase n'est pas rigoureusement invariable pour un sens donné. Sans parler de l'extrême liberté de construction du Grec et du Latin, le Français lui-même, dont les règles de syntaxe à cet égard sont beaucoup plus fixes, ne laisse pas de pouvoir souvent exprimer une même idée par les mêmes mots diversement groupés, et je doute qu'une pensée entièrement successive se fût jamais avisée de l'équivalence de *blanc bonnet* et *bonnet blanc*. Ainsi, non seulement la syntaxe comparée, mais même la syntaxe particulière d'une langue quelconque, disons de mainte langue (pour ne rien préjuger), offre un premier indice de l'indifférence de la pensée à l'égard de l'ordre où elle se manifeste dans le langage.

Sans doute, chaque langue présente certaines suites fixes de mots et s'en interdit un plus grand nombre ; mais, dans les limites de ces règles, les langues se donnent, la plupart du moins, une latitude de construction qui suffit à établir que l'ordre logique des idées est indépendant ou ne dépend pas toujours nécessairement de l'ordre chronologique de l'expression. Cette indépendance transparaît même là où il n'est pas toléré de constructions synonymes ; beaucoup de constructions rigides, en effet, proviennent de causes étrangères au fond intime de la pensée exprimée : ici des raisons phonétiques, qui ont amené l'absence ou la perte d'autres procédés ; là des traditions littéraires ; ailleurs d'autres circonstances, peut-être, ont introduit des moyens de syntaxe pour combler les lacunes de la morphologie et du vocabulaire ou en renforcer les ressources ; ce dernier cas semble bien celui de la plupart des constructions obligatoires de l'Allemand moderne. Quant au premier cas, le Français actuel en présente d'abondants exemples ; pour n'en

citer qu'un, du jour où le sujet et l'objet de l'action ne furent plus distingués par leur physionomie, il a fallu les indiquer par leur place dans la proposition, d'où la succession habituelle plus rigoureuse que dans l'ancienne langue qui y tendait déjà, sujet-verbe-complément direct, complément indirect.

De fait, plus la morphologie d'une langue est simplifiée, plus, en général, la syntaxe est rigoureuse ; comme chacun sait, le Chinois, dont le vocabulaire est réduit en principe à des mots invariables, pour une grande part monosyllabiques, est un des idiomes qui recourent le plus aux différences d'arrangement des mots dans la phrase pour indiquer les relations des idées et discerner les sens : par exemple, l'adjectif attribut s'y distingue de l'adjectif épithète en ce que le premier suit et le second précède le mot qu'ils qualifient ; cf. *Jin*-TA, « l'homme est grand », *Ma*-TA, « le cheval est grand », mais TA-*jin*, « homme grand » et TA-*ma* « grand cheval », *ta* signifiant grand.

Dira-t-on que l'ordre successif des mots dans la phrase, tout variable qu'il soit, traduit fidèlement la formation de la pensée, parce que chaque peuple ou plus exactement chaque groupe linguistique aurait sa manière propre de lier les idées ? Ce serait se montrer bien entêté de « Voelkerpsychologie », de « Volksgeist » et de *mentalité nationale,* et faire un abus de plus de considérations dont la portée ne semble pas à la hauteur de leur présente vogue auprès du grand public. Loin d'être, je ne dis pas une race primaire, mais même un groupe ethnique, au sens plus étroit, le groupe linguistique n'est même pas *ipso facto* un peuple ; résultat d'événements historiques, il ne provient en aucune façon d'une structure psychologique déterminée des sujets parlants, dût-il, à la longue, réagir sur certaines de leurs manières de penser et de sentir ; et la possibilité qu'ils gardent toujours, à la seule condition de le connaître, de traduire leurs idées dans un idiome étranger ou d'un idiome étranger dans le leur, établit suffisamment que la pensée ne tombe jamais sous la dépendance absolue du langage et notamment de la manière dont les expressions se succèdent dans une langue donnée.

Pour appuyer et préciser ce qui précède, qu'on me permette

de passer rapidement en revue quelques significatifs exemples des divergences de constructions entre les langues pour exprimer les principales et plus simples relations d'idées.

I

Substantif déterminant et substantif déterminé.

Et d'abord, en ce qui concerne la position relative du substantif déterminé et du substantif déterminant, nous constatons trois systèmes.

Certaines langues, comme par exemple le Latin, admettent également la succession déterminant-déterminé et la succession inverse, avec, peut-être, selon les époques, une certaine prédilection pour l'une ou l'autre. Il est des langues, au contraire, qui placent toujours le déterminant après le déterminé, telles sont les langues sémitiques, hébreu ḗlōhêi Ăbrāhām « Deus Abraham » ḗlōhêi signifiant « Dieu » ; Arabe : *Rasul-u*-llāhi, « envoyé de Dieu », de *Rasul-u*, nominatif de *Rasul* « envoyé » et *Allāhi,* génitif de *Allah* « Dieu ».

En revanche les langues ouralo-altaïques, le Chinois, le Nubien et plusieurs autres, veulent le déterminant avant le déterminé, ex. Chinois *thien tse* « fils du ciel » où *tse* signifie « fils » et *thien* « ciel ». L'Anglais exige cette construction dans presque tous les cas où les mots ne sont pas joints par une préposition, par exemple dans les mots composés ou lorsque le déterminant est au génitif : comparez ainsi l'opposition entre WARship et *man of* WAR. La construction déterminant — déterminé est également obligatoire en Basque dans presque tous les cas, du moins pour les trois derniers siècles et demi environ, où cette langue nous est attestée autrement que par des vocables isolés : ex. : *Bayona-rako-bide-a* « Ce chemin qui va à Bayonne », de *bidea* « le chemin », *Bayona-ra* « vers Bayonne » et *ko* particule de relation ; *lurr-ez-ko eltze* « pot de terre », de *eltze* « pot », *lurr* « terre » *ezko,* particule désignant la matière dont une chose est faite ; et, sans particule, *haritz adar* « branche » (adar) « [de] chêne » (haritz). Mais quand le déterminant

exprime un contenu, il suit le déterminé : *baso* « verre » *arno* « [de] vin », exactement comme l'Allemand *Glas Wein*.

Bien plus, certaines familles linguistiques, voire certaines langues substituent au cours de leur évolution un des deux procédés à l'autre : jadis le Bas-Breton préposait le déterminant, aujourd'hui en règle générale et sauf des survivances dans des expressions toutes faites comme par ex. *morrvann* « cormoran » mot à mot « corbeau de mer », de *brann* « corbeau » et *mor* « mer »; il prépose le déterminé : *dol menn* « table » (dol) « [de] pierre » (menn); *laer vor*, de *laer* « voleur » et *mor* « mer » — « pirate ».

La toponymie témoigne des ces deux états successifs de la langue dans les noms de deux rivières bretonnes : le Toulfanc, affluent du Loch, et le Gouyandeur, affluent du Crach. On explique avec beaucoup de vraisemblance ces deux appellations comme signifiant respectivement « trou « (toul) « [de] boue » (fanc) et « eau » (deur en vannetais) « [d'] hiver » (gouyan dans le même dialecte (1).

D'une manière analogue, lorsque le Latin s'est transformé en langues romanes, la perte des désinences qui distinguaient le déterminant a obligé de recourir à un autre moyen, et tous les idiomes romans, dès l'origine, ont contracté l'habitude d'assigner à chacun des deux termes une place fixe, la première au déterminé, la seconde au déterminant, sans même que l'on puisse invoquer dans tous les cas l'intervention d'une préposition, à preuve les tours français : *Fête-Dieu, Fontenay-le-Comte*, courants dans notre ancienne langue.

II

Adjectif épithète.

Les langues présentent une divergence analogue à la précédente quant à la place de l'adjectif épithète par rapport au substantif qu'il qualifie : les unes comme le Grec, le Latin et

(1) *Essai sur l'onomastique des Rivières de France*, thèse de doctorat, 1908, par Raoul de Félisse. Paris, Champion, p. 132-133.

les langues romanes admettent à peu près indifféremment qu'il précède ou qu'il suive le substantif ; tout au plus trouve-t-on dans quelques cas l'une ou l'autre position exigée pour certains adjectifs ou, comme dans le français *grand homme, homme grand* pour certaines acceptions, mais l'adjectif épithète, comme tel, n'a aucune tendance soit à précéder, soit à suivre le substantif. D'autres idiomes ont une préférence marquée et constante à mettre l'adjectif épithète le premier : telles les langues germaniques (y compris l'Anglais), les idiomes dits ouralo-altaïques et beaucoup d'autres ; il en est enfin qui affectionnent l'ordre inverse : telles les langues sémitiques, chamitiques, néo-celtiques (dans la plupart des cas) et le Basque dans son état historiquement attesté (la toponymie fait douter si cette construction a toujours été ici de rigueur). Fait à remarquer : la place de l'adjectif épithète en Basque et en Nubien ne concorde pas avec la place du substantif qui en détermine un autre.

III

Démonstratif et article.

Une autre relation dont l'expression est instructive pour le point qui nous occupe, est celle que traduit l'adjectif démonstratif, notamment cette espèce de démonstratif qu'on appelle l'article ; la grammaire comparée ne révèle aucune nécessité psychologique d'exprimer, ni, partant, de penser l'idée principale soit avant, soit après celle qui la détermine, et l'usage linguistique varie à cet égard dans l'Espace comme dans le Temps : tandis que le Latin place indifféremment le démonstratif, nommément *ille* — d'où est issu l'article roman — avant ou après le substantif (ILLE *populus* ou *populus* ILLE), *casa* ILLA ou ILLA *casa* (bas latin), les langues romanes occidentales le font constamment précéder : Français « LE *peuple* » Italien « IL *popolo* », Esp. « EL *pueblo* », Portugais « O *povo* » etc ; Italien, Esp., Port., Catalan : « LA *casa* »; Gascon « LA *case* ». Mais le Roumain adopte l'ordre inverse et

place l'article (masculin 1, fém.-a) après le substantif : « *poplu*-L ; *casa* (pour *casă*-A). Même dualisme dans les langues sémitiques ; à l'Hébreu *ha-*, à l'Arabe *al-* articles proclitiques, répond l'Araméen *-ā ;* ex. : Arabe AL-*farasu*, « le cheval » hébreu HAP-*paras*, araméen (syrien) *purs*-Ā. Même opposition entre les langues germaniques, où le groupe scandinave, en contraste avec les autres groupes, place l'article défini (masc. et fém.-en, neutre -et, plur.-ne) à la suite du nom : cf. Allemand DER *mann*, DIE *frau*, DAS *vort ;* Hollando-Flamand : DE *man*, DE *vrow ;* Anglo-Saxon THE *man;* Anglais THE *man,* THE *word ;* au contraire, Dano-Norvégien *mand*-EN, *fru*-EN, *ord*-ET, mais quand le substantif est qualifié par un adjectif épithète, l'article est en tête : (masc. et fém. *den-*, neutre *det-*, plur. *de- :* DET *hoege trie* mot à mot, le haut arbre).

De même, la position de l'article n'est pas une caractéristique de famille, bien que certains groupes semblent avoir des préférences : p. ex. les langues néo-celtiques (peut-être même l'ancien Gaulois) le Grec, les langues de l'Afrique du Nord (Ancien Égyptien, Kopte, idiomes berbères) préposent l'article (Anc. Égyp. : masc. *pa-*, fém. *ta-*, plur. *na- ;* Berbère : masc. *a-*, fém. *ta-*, masc. plur. *i-*, fém. plur. *ti-*), tandis que le Basque le traite comme un suffixe : *etche, maison ; etche*A, *la maison,* bien qu'on ait quelques raisons de soupçonner que l'article préfixé ou quelque chose d'équivalent ne lui a pas toujours été inconnu.

IV

Préposition et cas.

Que l'ordre de succession des parties du discours n'est pas une suite de la subordination logique ou de l'évocation psychologique des idées, c'est ce que montre encore le fait que les mêmes relations sont indiquées dans certaines langues par des désinences casuelles ou des postpositions, et dans d'autres par des prépositions (1).

(1) Je n'envisage ici, afin de simplifier, et comme particulièrement typique pour l'objet de cette étude, que l'opposition des éléments suffixés (désinences ou post-

Les langues ouralo-altaïques, le Nubien, le Basque et beaucoup d'autres ne connaissent que le premier système, d'autres, comme les langues dravidiennes, ne pratiquent que le second ; il en est qui, selon les cas, usent tantôt de l'un, tantôt de l'autre procédé, tel l'Acadien dont usaient les populations non sémitiques de Mésopotamie à l'époque des Empires assyrien et babylonien : comparer entre mille exemples : « dans la chambre », Arabe parlé : FID-*dār* de *fi* « dans » 'd pour *al* article, et *dār* « chambre » : Turc *oda*-DA, de *oda* « chambre » et DA « dans » ; Basque *gela*-N de *gela* « la chambre » et *an* locatif. Ici encore il n'y a pas seulement oppositon entre des langues de rameaux différents ou de familles différentes, mais même entre des idiomes les plus proches parents, voire entre les moments successifs d'un même développement linguistique ; je m'en voudrais d'insister sur ces faits connus de tous. Est-il besoin de rappeler que les langues romanes ont perdu toute trace de la déclinaison latine des substantifs et remplacé, pour la signification, les désinences casuelles par des prépositions, comme lorsque le Français « je *vais* À *Rome* » répond au Latin « *eo Roma*-M, ou que liber *Petr*-I se rend respectivement en Français, en Italien, en Espagnol, en Portugais, en langue d'oc par le livre DE Pierre, *il libro* DE *Pietro*, *el libro* DE *Pedro*, *o libro* DE *Pedro*, *lo libre* DI *Peire*. (Cf. Latin *me*-CUM, Italien *me*-CO, où *cum* et *co* sont de vraies postpositions, mais Français « AVEC *moi* ». Bien d'autres familles ont subi la même évolution ; l'Anglo-Saxon indiquait par des désinences nombre de relations que l'Anglais ne désigne plus que par des prépositions, l'*s* du possessif, dont l'emploi est restreint étant dans cette dernière langue la seule trace de l'ancienne déclinaison des substantifs. Dans le rameau celtique, le groupe britannique n'indique plus que par des prépositions les nuances que le groupe gaëlique, et notamment l'Irlandais, fidèles au système celtique

positions) et des prépositions ; pour la même raison, je n'envisage parmi les désinences casuelles que celles qui ont une valeur concrète, soit permanente, soit occasionnelle, et je néglige à dessein la considération des cas dits grammaticaux, non moins que celle de l'emploi simultané, pour indiquer certaines relations (soit de prépositions et de désinences), comme il est fréquent p. ex. en Grec, en Latin et dans les langues germaniques, soit, comme dans l'Arabe littéral, de désinences et de moyens syntaxiques.

primitif, expriment encore par la déclinaison des substantifs ; de même les suffixes de l'ancienne déclinaison persane des noms ont totalement disparu du persan actuel qui n'indique plus les significations correspondantes que par des prépositions Pour m'en tenir à certains cas typiques, terminerai cette revue par quelques remarques sur la conjugaison.

V

Conjugaison.

Le spectacle est absolument le même pour le point qui nous occupe que dans les autres parties de la grammaire. La chose est particulièrement claire en ce qui concerne la manière d'indiquer les personnes, et je m'en tiendrai là. On sait que, selon les langues et souvent selon les étapes d'une même évolution linguistique, les différences de personnes sont marquées pour un même temps et un même mode, soit par des pronoms préfixés ou des préfixes pronominaux, soit par des désinences, sans parler des procédés mixtes et de transition, qui emploient les deux procédés tels que les personnes du pluriel en français (NOUS *croy*-ONS, VOUS *croy*-EZ) et la conjugaison allemande ICH, *glaub*-E, DU *glaub*-ST, ER *glaub*-T, etc., ou la 3e personne singulier du présent de l'indicatif en anglais (HE *believe*-S). L'évolution de la famille latine et celle de la famille germanique sont, à cet égard, d'une lumineuse éloquence; tandis que le latin n'indiquait les personnes que par des désinences et que les autres langues romanes sont restées fidèles à ce procédé, le français a d'abord doublé, pour ensuite, presque partout, remplacer les désinences personnelles par des pronoms préfixés proclitiquement. Ex. : latin : *cred* O, *cred*-IS, *cred*-IT, etc. ; esp. : *cre*-O, -ES, -E ; port. : *cred*-O, -ES, -E ; Langue d'oc : *crez*-I, -ES, *cre*-I ; mais anc. franç. : *je croi*-S, *tu croi* S, IL *croi*-T ; français moderne (en fin de phrase ou avant un mot commençant par consonne) : JE croi (s), TU croi (s), IL croi (t).

Même évolution dans la famille germanique : cf. goth. *qim*-A, *qim*-IS, *qim*-ITH, *qim*-AM, *qim*-ITH, *qim*-AND, « Je viens, tu

viens », etc. (phase suffixante) ; allemand moderne ICH *komm*-E, DU *komm*-ST, ER *komm*-T, WIR *komm*-EN (conjug. préfixante et suffixante).

La conjugaison, de suffixante qu'elle était en anglo-saxon, est devenue en anglais presque exclusivement préfixante : ang.-sax. : *cum*-E, *cum*-EST, *cum*-ETH, *cum*-ATH (pour les 3 pers. du plur.) ; angl. : I *come* (je viens), plur. WE *come*, YOU *come*, THEY *come*, et seulement THOU *come*-ST et HE *come*-S.

Dans cette dernière langue, comme on sait, la conjugaison est presque exclusivement préfixante, en dehors du verbe *être*, et, à cette exception près, tous les temps autres que le présent de l'indicatif ont perdu toute désinence personnelle, celle de la deuxième pers. du sing. pouvant à peine compter, étant donné le peu d'usage de cette forme verbale qui doit sans doute à son rare emploi d'avoir sauvé sa désinence.

Le groupe néo-celtique nous offre l'évolution complète :

1° Période préfixante (Breton primitif : *car*-AM « j'aime ») ;

2° Conjug. mixte, p. ex. Gallois MI *agar*-AF, mot à mot « moi qui aime » *ego qui amo*.

3° Bas-Breton moderne, ME (a) *gar* « *ego qui amat* », et ME *gar*, *ego amat*. Les deux phases extrêmes sont encore vivantes dans le groupe britannique, le Bas-Breton et le Gallois employant, selon les cas, la conjugaison dite personnelle ou par des désinences et la conjugaison dite impersonnelle par des pronoms préfixés. Ex. Bas-Breton, conjug. pers. : *kar*-AN, -EZ ; *kar*-OMP, -ET, -ONT. Conj. impers. : ME, TE, HEN MI, C'HOUI, INT — (a) gar.

Le groupe sémitique nous présente d'une autre manière une dualité analogue, tandis que le parfait se conjugue au moyen de désinences, les pers. du présent-futur sont distinguées par des préfixes pronominaux ; ex. : arabe vulgaire « tuer » parf. : qatal-T (1re et 2e personnes.) ; qatal-A (3e pers. masc.) : — AT (féminin) ; — NA, première pers. du pluriel ; — -U 3e pl. ; prés. fut. : A- *ta* -YA *ta*-qtul, etc. Cf. le système tout suffixant de l'anc. égyptien : mir -I, -EK (féminin ET), — (EF (fem. ES). « J'aime, tu aimes, etc. » littéral, « mon aimer, ton aimer, etc. » En Basque, les sujets dans le verbe intransitif sont toujours indiqués par des préfixes : « Je reste, tu restes, il reste, etc. »

NA-*go*, HA-*go*, DA-*go*, etc. ; mais la personne de l'agent dans les verbes transitifs, qui au présent est constamment suffixée, est aux temps passés indiquée, selon les cas, par des désinences ou par des préfixes (sans parler de pléonasmes rencontrés en Labourdin et en Guipuzcoan, dans lesquels les deux procédés sont employés simultanément.

Lorsqu'au cours d'un développement linguistique, la caractéristique personnelle change de place, c'est, dans la majorité des cas historiquement attestés, par la substitution de préfixes pronominaux ou désinences personnelles; l'évolution inverse n'est pourtant pas sans exemple (sans parler de processus que l'on peut conjecturer) s'il est vrai que, récemment, le seul dialecte des tribus de Nyerchinsk en Sibérie ait passé de la conjugaison préfixante, générale dans les autres parlers tongouses, à la suffixation des personnes, stade déjà atteint par tous les autres idiomes ouralo-altaïques (1).

VI

Pluriels en français populaire.

Le Français populaire offre peut-être quelques exemples curieux d'une désinence remplacée par un sens préfixé : l's du pluriel, sauf les cas de liaison avec la voyelle initiale d'un mot suivant, n'est plus aujourd'hui, dans notre langue, qu'un idéogramme, une survivance d'un son jadis prononcé ; mais ne semble-t-il pas que dans des expressions comme... les oiseaux, des oiseaux, aux oiseaux ; les hommes, des hommes, aux hommes, le peuple et les enfants aient le sentiment que le pluriel des mots « oiseau » et « homme » soit *z*oiseau et *z*homme, et comment interpréter autrement les quatre *z* officiers de la chanson, ou des tournures négligées et vulgaires telles que : les chemins de fer *z* espagnols ?

(1) François LENORMANT, *Les Sc. occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines acadiennes.* Paris, Maisonneuve 1874, in-8, pp. 244-248 et 257-267. Dans ce même ouvrage, je relève un cas curieux d'une très ancienne conjugaison préfixante, celle de l'accadien de Mésopotamie : *mu*-tuq, *iz*-tuq, etc., « J'ai, tu as ».

VII

Remarques.

Il nous resterait à examiner dans un ordre d'idées un peu différent, mais très voisin, les cas où la modification d'une idée principale n'est plus exprimée par un suffixe, un préfixe ou un mot précédent ou suivant, mais par une transformation intérieure ou même par un autre mot substitué au premier, de telle sorte que ce n'est plus ici entre les idées, mais même entre les sons, qu'il n'y a plus à distinguer des moments successifs exclusivement réservés à chacun d'eux. Tels les pluriels infléchis ou par modification intérieure comme : Allemand *vater*, plur. VAETER; Angl. man, MEN; Bas-Breton : askorn, ESKERN « os »; troad : treid « pied »; Arabe vulg. : *u*läd : ulAd « enfant » ou mieux encore Allemand *mann; leute ;* Bas-Bret. dé*n* : *tud* « homme », *marc'h :* ké*zeq* « cheval ».

Toutefois, on pourrait soutenir que, s'il n'y a pas dans ces pluriels deux éléments occupant chacun des moments différents du Temps, l'idée et l'expression de la chose d'une part, l'idée et l'expression de la pluralité de l'autre, rien ne prouve que cette pensée complexe ne se développe elle-même dans le Temps sous ces deux moments conjugués, comme c'est le cas pour leur commune expression verbale. Aussi vaut-il mieux s'en tenir aux considérations des paragraphes précédents (1), elles établissent, je crois, l'existence, dans la pensée, non seulement de représentations coexistantes, mais d'un aspect supérieur à la succession, présent indivisément à toute la série des moments successifs d'une phrase imaginée ou exprimée.

Que si la pensée était sans cesse et tout entière entraînée dans le courant des sons imaginés ou prononcés qui lui servent de signes, elle ne pourrait, soit dans une langue donnée, soit en passant d'une langue dans une autre, modifier

(1) Bien d'autres exemples intéressants et typiques que chacun peut aisément trouver auraient pu être allégués, comme p. ex. l'opposition du Français RE*venir* et de l'Anglais *come* BACK, de l'Anglais *shut* OUT et du latin EX*cludere,* et les positions diverses, selon les cas, des particules séparables en Allemand.

l'ordre des sons et cependant garder la conscience du même contenu conceptuel : l'existence de constructions synonymes dans un même idiome et entre divers idiomes serait impossible, puisque la pensée, marchant alors du même pas que le langage, n'aurait aucun moyen de s'assurer de cette synonymie. On ne comprendrait pas non plus comment, dans ces conditions, la pensée se montrerait indifférente en principe à l'ordre adopté pour exprimer les plus essentielles relations, ni surtout comment elles pourraient en changer au cours d'un même développement linguistique.

Conclusion de la deuxième partie.

M. Bergson remarque fort judicieusement dans une causerie sur : « La Perception du changement (1) » qu'il serait impossible à celui qui parle de prononcer une phrase, voire un mot, comme à l'auditeur d'en avoir l'intelligence, si l'image de chaque son émis tombait purement et simplement dans le passé au fur et à mesure qu'il est émis, si la phrase ou le mot s'écoulait dans l'esprit d'une manière aussi rigoureusement successive que leur expression orale; car, à ce compte, la succession des sons resterait non avenue pour une conscience qui ne percevrait plus à chaque moment qu'un son isolé, non un mot ou une phrase. L'auteur conclut que le passé du mot, de la phrase ou membre de phrase persiste dans le présent, sans quoi il perdrait sa signification; ce qui revient à dire, si nous entendons bien, qu'il n'est pas un pur passé et qu'il y a là pour le moi une sorte de perception intemporelle de la succession de l'avant et de l'après (2). Certes la succession n'est pas pour cela supprimée, et je pense que M. Bergson ne le prétend pas, puisqu'aussi bien, ce qui est représenté, l'objet de la perception en question, est une succession que la conscience reconnaît comme telle ; mais cette succession, et j'ajoute, toute succession, celle des idées dans un raisonnement, comme celle des sons dans une phrase, veut être saisie

(1) Conférence à Oxford 26 et 27 mai 1911. Lond., Henry Frowde.
(2) Voy. not. p. 36-37.

par la conscience dans une représentation qui ne soit pas entraînée elle-même dans la succession et qui la contienne. Les images se succèdent dans l'esprit, mais au-dessus d'elles il y a une autre sorte de représentation qui embrasse toute la série, ou du moins, à chaque pas de ce Devenir, il y a une représentation (schème ou idée, je n'ai pas à le rechercher ici) qui contient dans une sorte d'intuition immobile l'image présente (le dernier son imaginé ou prononcé) et toutes celles du même ensemble qui l'ont précédé. M. Bergson n'envisage dans ses remarques que le cas particulier de la représentation tout entière présente d'une série d'images verbales ; mais il peut arriver, pendant qu'une phrase est prononcée ou imaginée, que la représentation de certains de ses éléments disparaisse (ce qui a lieu dès que la phrase est un peu longue), tout en laissant intacte l'intelligence du texte ; ici, comme dans le cas des traductions d'une langue dans l'autre ou lorsque le sujet est conscient d'un changement dans l'ordre des mots ou des morphènes, l'intuition intemporelle réside dans une sorte d'*idée* pure, dans la conscience non plus de la phrase, mais de sa signification ; il est impossible d'expliquer autrement que l'on puisse suivre une longue chaîne de raisonnements, revêtus sans doute de mots et même d'autres images, mais indifférente au vêtement imaginatif, pourvu qu'elle en ait un quelconque, lequel sert plutôt à l'introduire dans la pensée qu'à la concevoir une fois introduite. Quoi qu'il en soit, il était bon de remarquer, comme l'a fait M. Bergson, que le passé se survit dans certaines occasions jusque dans la conscience de la phrase elle-même et du mot, et pas seulement dans celle de leur signification.

Plus nettement encore et en pénétrant au cœur même de la question, Josiah Royce, philosophe américain contemporain, établit d'une façon générale le caractère invinciblement intemporel de notre perception de la succession, par des remarques pertinentes que le cadre de cette étude m'interdit de reproduire avec le détail qu'elles méritent (1).

(1) *The world and the individual*, by Josiah Royce Ph. D., L. L. D. (Aberdeen), professor of the history of philosophy in Harvard university.
Macmillan Company Lond. 1908 Gifford lectures, delivered before the univer-

On peut résumer ainsi ces considérations : la conscience d'une succession n'est pas elle-même successive, car pour se rendre compte de la situation relative dans le Temps, des termes d'une série, il faut à certains égards embrasser la série entière à chaque moment, faute de quoi le présent proprement dit ou l'instant serait seul perçu et n'apparaîtrait plus comme membre de la série, comme venant après ceux qui le précèdent et avant ceux qui le suivent; une phrase ou une mélodie ne serait plus saisie comme telle, comme une série de sons, puisqu'il n'y aurait plus de séries ni de successions pour une conscience réduite à s'écouler avec les événements perçus et qui, par conséquent, dût-elle connaître le contenu du passé et de l'avenir par une sorte de mémoire et de prévision, les igno-

sity of Aberdeen. Second series. Lectures III : *The temporal and the eternal*, pp. 111 sq. (Cf. I, 114 ; 402-4 ; 407-10 ; 421-22 ; II, 111-151, 216-18 ; etc., etc.

Voici quelques phrases caractéristiques : « 1. — *It is,... true that for my consciousness* b *is experienced as following* a, *and also... both* a *and* b *are* together *experienced as in this relation of sequence.* »

« ... Il est vrai que pour ma conscience, *b* est expérimenté comme venant à la suite de *a*, mais il est vrai également que *a* et *b* sont l'un et l'autre donnés ensemble dans l'expérience de cette relation de séquence. »

« ... *The sense in which* b *as successor of* a, *is such, in the series of events question, that* a *is over and gone when* b *comes, is not the sense in which* a *and* b *are together elements in the whole experienced succession.* »

« Le titre auquel *b* en tant que venant après *a* est tel que dans la série d'événements en question *a* est écoulé et passé quand *b* survient, n'est pas le titre auquel *a* et *b* constituent ensemble les éléments d'une succession qui est saisie comme un tout par l'expérience. »

Après avoir dit que les mots d'un vers sont entendus comme se succédant et occupant des moments distincts du Temps, desquels ils s'excluent réciproquement de telle sorte que, quand tel mot est prononcé, les précédents sont perçus comme tombés dans le passé et les suivants comme n'étant pas encore, l'auteur ajoute :

« *But the sense in which, nevertheless, the whole series of the uttered words of the line or of some considerable portion of the line is presented to our conciousness* at onse, *is precisely the sense in which we apprehend this line as one line, and this succession as one succession.* »

« Mais le sens où, néanmoins, la série entière des mots du vers prononcé ou de quelque portion considérable de celui-ci est présente *à la fois* à notre conscience, est précisément le sens où nous saisissons ce vers comme un seul et même vers et cette succession comme une seule et même succession. »

« ... *Unless we could thus overlook a succession and view at onse its serially related and mutually exclusive events, we should never know anything whatever about that existence of succession, and should have no problem about time upon our hands.* »

« ... Si nous ne pouvions ainsi embrasser d'un coup d'œil une succession et en saisir d'une seule et même vue les membres dans leur relation sérielle et leur mutuelle exclusion, nous ne soupçonnerions jamais qu'il existe telle chose que la succession et nous n'aurions pas de problème du Temps à nous poser. »

rerait comme passé et comme avenir; lorsque nous percevons que deux objets sont distants l'un de l'autre et occupent dans l'espace des positions mutuellement exclusives, bref qu'ils ne sont pas *dans le même lieu*, nous n'en avons pas moins conscience ou plutôt nous avons par cela même forcément conscience de ces deux positions à la fois, en tant que distinctes et solidaires ; de même pour assigner et reconnaître aux membres d'une série expérimentée comme telle des places successives dans le Temps et mutuellement exclusives, des moments différents, loin qu'il soit nécessaire que notre conscience marche du même pas que la série, il faut au contraire, cependant que celle-ci s'écoule, que le sujet embrasse à la fois tout le laps de temps où elle s'écoule afin de distinguer et relier les moments (1).

Conclusion générale.

D'un point de vue général, il serait difficile d'ajouter quelque chose à ces lumineuses considérations que je n'ai pu que résumer. Qu'on me permette seulement encore quelques mots concernant plus spécialement la perception de l'Avenir dans les rapports qu'elle soutient avec le langage : non moins que les sons déjà prononcés d'une phrase ou d'un membre de phrase, ceux qui suivront de près sont eux aussi présents dans l'instant actuel, car comment le sujet parlant pourrait-il agencer les sons d'un mot et, là où ils forment un tout grammatical et logique, les mots d'une phrase ou membre de phrase, si à chaque pas du discours il n'avait aucune idée de ce qui va suivre ? S'il inventait, pour ainsi dire, chaque son au fur et à mesure qu'il le prononce, il marcherait à tâtons à supposer même qu'il pût rencontrer quoi que ce soit ressemblant aux éléments du langage. Ici, comme pour la survivance du Passé, deux cas peuvent se présenter : ou bien les éléments vocaux forment un tout grammaticalement indivisible ; alors l'Avenir est donné (dans chacun des éléments antérieurs

(1) *Sum. Theol.* Ia Pars q. 10, *ibid.* Ia q. 53, a. 3.

au dernier), sinon sous forme d'image, du moins sous forme *de l'idée de l'image* ou du schème de l'image, si je puis ainsi dire ; ou bien, au contraire, la phrase ou le membre de phrase peut se couper en éléments grammaticalement isolables, malgré l'unité du sens : alors c'est la signification totale de la phrase ou du discours qui est représentée, hors de la succession et, à travers toute succession, dès les premiers sons émis ou imaginés, dans une perception qui, sans comporter elle-même la distinction du Présent, du Passé et de l'Avenir, domine tout ce développement et assigne à chaque élément de la parole intérieure ou extérieure la place qui convient à chacun d'eux dans l'ensemble. Il y aurait peut-être de ce chef à tirer de l'étude du langage des lumières sur la distinction de l'Idée et de l'Image.

En ce qui concerne plus particulièrement la représentation *d'images* orales qui appartiennent au Passé et à l'Avenir rapprochés et pour ainsi dire immédiats, il y aurait assurément profit à consulter les phénomènes phonétiques appelés assimilation, dissimilation, harmonie des voyelles, en un mot tous ceux qui consistent dans des modifications de sons par ceux qui les suivent ou les précèdent même médiatement. Mais ces remarques demanderaient un travail à part et leur développement dépasse le cadre de cette modeste étude. Le but de celle-ci est d'attirer l'attention sur quelques-uns des faits constitutifs du langage, qui semblent manifester, dans la conscience humaine, la présence d'un élément intemporel et d'une relation entre cet élément et son expression dans le Temps par la parole, tant intérieure qu'extérieure : sans doute, ces sortes de plans soit conceptuels, soit schématiques de la phrase, s'ils ne vivent pas dans le Temps, c'est au cours du Temps qu'ils apparaissent et disparaissent, et s'il n'y a ni succession ni Devenir à l'intérieur de chacun d'eux, il y en a *entre* eux : chacun d'eux n'est donc pas un présent sans commencement ni fin, c'est un instant qui dure, sorte d'Éternité fragmentaire et limitée très semblable aux instants dont la philosophie thomiste compose l'*ævum* angélique. Dans ce *présent empirique* (« empirical present »), comme l'appelle Josiah Royce, dans ce que William James appelle le *présent apparent* (specious pre-

sent), nous avons, semble-t-il, bien que limitée par le Temps, une image et une réduction de l'Éternité, un véritable *nunc stans*, non un *instant* proprement dit, non un *nunc fluens* ; l'idée ou comme on voudra l'appeler, qu'exprime le discours, n'est pas en effet enfermée dans un instant, car l'instant c'est une limite du Temps, un simple passage entre le Passé et l'Avenir et tenant d'eux, donc du Temps, toute sa réalité : bien au contraire, elle domine et embrasse tout un développement temporel et lui est pour ainsi dire coextensive. L'expression de la pensée par le langage nous donne ainsi comme un analogue des relations du plan éternel de la création avec sa réalisation successive dans l'Univers, s'il est vrai que l'idée exprimée peu à peu et comme pas à pas dans la phrase mentale ou parlée soit tout entière présente à chaque moment de ce processus, sans distinction d'Avant et d'Après, « tota simul », comme définissent précisément l'Éternité tous les théologiens depuis Boèce. Si, lorsque notre discours est imaginé, nous ne pensons pas littéralement dans l'Éternel, tout au moins, à ce qu'il me semble, pensons-nous dans l'Intemporel aussi bien que dans le Temps, et dans un intemporel qui est par rapport à la portion de Temps où il se formule ce qu'est l'Éternité par rapport à la totalité des Temps.

Me trompé-je en croyant que les faits que j'ai rappelés et bien d'autres, qui ne sortent pas non plus de la considération du langage, apportent à l'appui de l'existence dans la pensée humaine, d'un élément intemporel, une preuve expérimentale et objectivement contrôlable, et non plus seulement soit une intuition qui peut toujours être contestée par ceux qui ne l'éprouvent pas ou ne la savent reconnaître, soit des arguments dialectiques qu'on néglige de confronter avec les faits ? S'il en est ainsi, l'Intemporel, sous une autre forme et pour d'autres raisons qu'il ne le croyait, se trouverait bien, comme le voulait Spinoza, héritier en cela de la Scolastique juive, et en ce point plus près des faits et de l'expérience que n'est accoutumée sa métaphysique, une véritable expérience de l'*Éternel*, de notre *Éternité*, je veux dire d'un des caractères en nous de l'Éternité ?

L'accord que j'ai signalé entre tant de penseurs indépendants

les uns des autres et qui aboutissent aux points les plus divers de l'horizon philosophique (même quand leur point de départ ne diverge pas) n'est-il pas déjà comme un premier indice équivalent, presque à un commencement de preuve expérimentale et objective, qu'il est fondé dans la nature même des choses ?

Les Pragmatistes, plus soucieux des résultats que des principes, n'ont pas, à ma connaissance, accordé un grand intérêt à la notion d'éternité dont ils semblent plutôt se méfier, et pourtant leur propre méthode et leurs préoccupations lui feraient peut-être accueil dans leur philosophie s'il était établi que le discours, la pensée et l'expérience sont pratiquement impossibles sans un grain d'éternité.

Albert LÉON,
Professeur de philosophie au lycée de Bayonne.

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE [1]

CE QU'ELLE EST DEVENUE

DEPUIS DESCARTES, SOUS L'INFLUENCE DE LA PENSÉE ALLEMANDE

CE QU'ELLE DOIT ÊTRE

APRÈS LA GUERRE MONDIALE

VI

James. — Le Pragmatisme. — Conclusion (2).

La philosophie de M. Bergson se rattache à tout un mouvement de pensée qui s'est développé spécialement en Angleterre et en Amérique dans ces trente dernières années. Il se réclame de l'empirisme anglais nourri de Hume et de Kant. C'est, comme le positivisme et le criticisme, une vive réaction contre la philosophie rationaliste, qu'il accuse pareillement de se mouvoir au sein d'abstractions creuses, de se repaître de chimères, enfin de n'agiter jamais que des problèmes aussi stériles qu'insolubles, sans relations d'aucune sorte avec le monde de l'expérience.

Mais il en diffère d'abord en ce qu'il n'exclut *a priori* ni métaphysique ni religion, ensuite et surtout parce que, sous la pression de l'empirisme d'une part, et du volontarisme, issu de Kant, de l'autre, il met l'action au-dessus de la spéculation, ne reconnaissant plus à

(1) Quelques fautes d'impression se sont glissées dans le dernier article sur M. Bergson. N° mars-avril. Il suffira de relever celles qui altèrent le sens du texte.

Page 193, 33e ligne au lieu de l'interdit jeté *par* la métaphysique, lire jeté *sur* la métaphysique ;

Page 195, 15e ligne de la note, au lieu de : mais cette disposition... dépend *mieux*, lire dépend *moins*.

(2) Voir Revue de Philosophie, mars-avril, 1919, p. 191.

la vérité qu'une portée pratique et une valeur d'utilité. C'est pour cette raison même qu'on l'appelle *Pragmatisme*.

Il a eu pour principal représentant William James, mort en 1910 professeur de philosophie à l'Université Harvard-Cambridge, l'une des plus importantes des États-Unis. Les questions métaphysiques et religieuses, dit ce fin psychologue, se posent invinciblement devant la pensée comme devant l'action : nul moyen de les éviter. Les résoudre par le raisonnement est impossible : l'intelligence n'a pas de portée théorique. Elle aboutit spéculativement à des impasses, ainsi que Kant l'a montré. Mais peut-être ces questions ne sont-elles pas indifférentes à notre vie, et acquièrent-elles, de ce fait, une part de vérité, qui pourrait se mesurer à leur utilité humaine, d'où le nom d'humanisme que l'anglais Schiller a aussi donné à ce système. Pragmatisme signifie mode de penser positif qui place la vérité, non dans une qualité qui serait inhérente à certains de nos jugements considérés en eux-mêmes, comme ayant une valeur spéculative, mais uniquement dans les services pratiques qu'ils rendent. M. Bergson, parti de vues toutes semblables, a pourtant dépassé le Pragmatisme, par sa théorie de l'intuition. Il reste pragmatiste sur le terrain de la science, mais il croit, comme on l'a vu, pouvoir affranchir, par l'intuition, l'intelligence des formes de l'action qui l'obsèdent et l'empêchent, dans son exercice habituel et normal, de spéculer avec succès. Le philosophe français garde, malgré tout, métaphysiquement sa foi en une vérité théorique et objective finale, dont le penseur américain a désespéré, pour s'en tenir désormais à des vérités strictement pratiques. Leurs psychologies sont sœurs. C'est l'*intuition* qui fait l'originalité de M. Bergson et qui paraît marquer la principale différence qui le sépare de James.

Le Pragmatisme consiste dans le rejet de toute vérité absolue pour ne retenir que ce qui est utile à la vie humaine. Il se présente à la fois comme une méthode générale de recherche et comme une théorie particulière de la vérité. En tant que méthode, il consiste, dit James, à *se détourner* des considérations rationnelles, des principes abstraits et premiers, des vues *a priori* de l'ontologie et de la logique, des dogmes, des systèmes, qui dépendent surtout des tempéraments et qui, au lieu d'expliquer le monde réel, aboutissent à lui en superposer un second tout différent, pour *se retourner* vers les données expérimentales, sensibles, vers les conséquences dernières, vers les faits positifs et les réalités concrètes. « Au lieu de remonter à un moi, à un Dieu, à un principe de causalité, à un dessein céleste, à un libre arbitre, etc., le pragmatisme déplace l'accent ; il le reporte d'arrière en

avant : il regarde devant lui et plonge ses regards dans les faits. » Cette attitude ne doit pas laisser croire, observe James, à une tendance matérialiste ou même simplement positiviste au sens ordinaire. Il sera loisible de recourir à l'abstraction et à la métaphysique, toutes les fois qu'elles offriront une véritable utilité pour la pensée ou pour l'action. « Les arguties et l'appareil dialectique où se complaît la philosophie ont beau rebuter le vulgaire, nul d'entre nous ne saurait s'arrranger de la vie, sans les lointaines lueurs qu'elle projette à l'horizon. » Et il se trouve que « la croyance spiritualiste a pour objet un monde plein de promesses, tandis que le soleil du matérialisme se couche dans un océan de désillusions ». De même, s'il se constate que les conceptions théologiques ont une valeur pour la vie concrète, on pourra sans scrupule y faire appel. L'Absolu est placé, dit James, trop loin de nous et de la réalité; pourtant s'il nous fournit un appui, il faudra en tenir compte aussi et dans la mesure où il nous vient en aide. Au contraire, tout ce qui se montre étranger et indifférent à notre vie, tout ce qui n'exerce aucune influence sur la conduite, ne doit pas compter et n'a de vérité d'aucune sorte. Qu'il existe ou non des substances, en quoi, dit-il, quelque chose en sera-t-il changé pratiquement? Et cependant, « il y a un cas où la philosophie scolastique a prouvé l'importance de ce concept, en l'étudiant au point de vue pragmatiste : il s'agit de certaines discussions relatives au mystère de l'Eucharistie... La substance devait apparaître ici comme ayant une valeur pratique des plus considérables. Mais, conclut-il, cette application pragmatiste ne saurait être prise au sérieux que par ceux qui croient déjà pour des raisons d'un tout autre ordre à la présence réelle (1). » — « La méthode pragmatiste, écrit James, est avant tout une méthode permettant de résoudre des controverses métaphysiques qui pourraient autrement rester interminables : Le monde est-il un ou multiple? N'admet-il que la fatalité ou admet-il la liberté? Est-il matériel ou spirituel? Voilà des conceptions dont il peut se trouver que l'une ou l'autre n'est pas vraie, et là-dessus les débats restent toujours ouverts. En pareil cas, la méthode pragmatiste consiste à entreprendre d'interpréter chaque conception d'après ses conséquences pratiques. Voici alors comment se pose le problème : Que telle conception fût vraie, et non telle autre, quelle différence en résulterait pratiquement pour un homme? Qu'aucune différence pratique ne puisse être aperçue, on jugera que les deux alternatives se valent, et que toute discussion serait vaine. Pour

(1) James : *Le Pragmatisme*, Paris, Flammarion, p. 91.

qu'une controverse soit sérieuse, il faut pouvoir montrer quelle conséquence pratique est nécessairement attachée à ce fait que telle alternative est seule vraie (1). » — « Toute la fonction de la philosophie, ajoute-t-il, devrait être de découvrir ce qu'il y aurait de différent pour vous et pour moi, à tel moment précis de notre vie, selon que telle formule de l'Univers ou telle autre sera vraie (2) ! »

La méthode pragmatiste, ainsi définie, a l'immense avantage, aux yeux de James, de pouvoir s'appliquer à toutes les doctrines indistinctement, sans en imposer aucune elle-même. « Comme l'a fort bien dit, écrit-il, le jeune pragmatiste italien Papini, le Pragmatisme occupe, au milieu de nos théories, la position d'un corridor dans un hôtel. D'innombrables chambres donnent sur le corridor. Dans l'une, on peut trouver un homme travaillant à un traité en faveur de l'athéisme ; dans celle d'à côté, une personne priant pour obtenir la foi et le courage ; dans la troisième, un chimiste ; dans la suivante, un philosophe élaborant un système de métaphysique idéaliste ; tandis que dans la cinquième quelqu'un est en train de montrer l'impossibilité de la métaphysique. Tous ces gens utilisent le corridor. Tous doivent le prendre pour rentrer chacun chez soi, puis pour sortir (3). »

Voilà certes un corridor commode et qui laisse, semble-t-il, à chacun toute la liberté de ses mouvements. A y regarder de plus près cependant, on s'aperçoit qu'il retient au contraire tout son monde prisonnier dans une même maison. Quiconque s'engage dans le Pragmatisme est logé à l'empirisme sans pouvoir passer à l'hôtel d'à côté. La preuve en est que le Pragmatisme a sa théorie particulière de la vérité. On s'entend pour définir la vérité l'accord de la pensée avec la réalité. Mais aux termes mêmes de cette définition, l'idée de *vérité* devra varier de pair avec celle de *réalité* qui lui est corrélative. L'Univers que notre raison aimait à se représenter à son image même, comme un *cosmos*, c'est-à-dire une unité parfaitement ordonnée, n'offrant rien d'inutile et qui ne contribuât à l'harmonie de l'ensemble, l'expérience nous le découvre, dit James, sous les dehors d'un océan débordé et d'un tohu-bohu indéfini de phénomènes, ayant bien entre eux certaines relations, mais non pas avec le tout. Ces phénomènes apparaissent, poursuit-il, individuels et changeants, comme les flots succèdent aux flots ; ces relations sont de même particulières et flottantes. Or, les jugements que nous portons à leur

(1) James : *Le Pragmatisme*, p. 56-57.
(2) Id. : *Ibid.*, pp. 60.
(3) Id. : *Ibid.*, p. 64.

sujet et qui tiennent le plus de place dans la science comme dans la vie, expriment, au contraire, des rapports universels, invariables, entre des collectivités entières et permanentes de faits. L'intelligence affirme des ressemblances et des identités, là où l'expérience consultée n'accuse que des différences ; des stabilités, là où elle ne découvre que des changements ; de l'unité et de la finalité, où elle manifeste au contraire des courants multiples, de sens divers, et où il est même impossible de dire si c'est partout la même eau qui coule. Dans ces conditions, et à supposer que le mot *accord* veuille toujours dire conformité aux choses, reproduction exacte du réel, il n'y aurait plus, dit James, de vérité du tout. D'où la nécessité de donner à ce mot, dans le Pragmatisme, une acception nouvelle : accord voudra dire simplement : convenance pratique et réussite effective. Toute affirmation sur un phénomène, qui nous permettra de prévoir les suivants, ou mieux encore, de leur commander, en les tournant à nos fins, sera dit *en accord* avec eux, et méritera d'être appelée *vraie*. « Une proposition telle que « la chaleur dilate les corps », proposition suggérée par la vue de la dilatation d'un certain corps, fait que nous prévoyons comment d'autres corps se comporteront en présence de la chaleur ; elle nous aide à passer d'une expérience ancienne à des expériences nouvelles ; c'est un fil conducteur, rien de plus. La réalité coule, nous coulons avec elle, et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir (1). » Voilà dans quel sens précis il faut entendre cette déclaration souvent répétée de James : que le vrai c'est le bon et l'utile. Est bon et utile du côté scientifique, ce qui nous ouvre un chemin à travers les faits, et du côté moral, ce qui nous donne la force et le courage de vivre et d'accomplir notre devoir. L'intellectualisme parlait de *découvrir* une vérité qui réellement préexistait, cachée dans les faits. Pour le Pragmatisme, il n'existe pas de vérité cachée : c'est notre affirmation même qui la crée. « Nous inventons la vérité pour utiliser la réalité, comme nous créons des dispositifs mécaniques pour utiliser les forces de la nature. » Série d'inventions progressives, « elle s'est faite peu à peu, grâce aux apports individuels d'un très grand nombre d'inventeurs ». Elle est relative à l'originalité propre de chacun d'eux : « Si ces inventeurs n'avaient pas existé, s'il y en avait eu d'autres à leur place, nous aurions eu un corps de vérité tout différent. » Notre pensée

(1) V. James : *Le Pragmatisme*. Préface de M. Bergson, p. 10.

tout entière et notre langage qui l'exprime ne sont, dans la vie commune, comme dans la science même, que le résultat progressif d'hypothèses et d'inventions de ce genre. « La structure de notre esprit est donc en partie notre œuvre, ou tout au moins l'œuvre de quelques-uns d'entre nous. Kant avait dit que la vérité dépend de la structure générale de l'esprit humain. Le Pragmatisme ajoute, ou tout au moins implique que la structure de l'esprit humain est l'effet de la libre initiative d'un certain nombre d'esprits individuels (1). »

La vérité n'est donc plus la connaissance des choses mêmes, mais seulement un procédé, une méthode scientifiquement conduite de nous en servir. L'ensemble de nos acquisitions pratiques organisées, ce que le Pragmatisme appelle notre savoir, en changeant le sens de ce mot, constitue comme un vaste échafaudage de constructions artificielles, qui deviennent de moins en moins solides à mesure qu'elles s'élèvent davantage et perdent contact avec les faits. « Des diverses vérités, celle qui est le plus près de coïncider avec son objet n'est pas la vérité scientifique, ni la vérité de sens commun, ni plus généralement la vérité d'ordre intellectuel. Toute vérité est une route tracée à travers la réalité ; mais parmi ces routes, il en est dont la direction est marquée par la réalité même. » Il n'y a pas de vérité qui ne soit artificielle, mais les vérités qui portent immédiatement sur nos sensations brutes sont celles qui se rapprochent le plus du réel, et les vérités de sentiment viennent tout de suite après, car elles font à l'artifice une part bien moins grande que les vérités scientifiques. De sorte que le Pragmatisme renverse l'ordre habituel des vérités. La logique, au dire de James, nous écarterait sans cesse du réel. Nous aurions accordé trop d'importance à la raison chez l'homme. Une psychologie de l'expérience doit, à son avis, dénoncer l'erreur capitale qu'on s'est faite sur sa portée. L'intelligence, dit-il, n'est pas tout dans l'homme, elle n'est même pas le principal. La volonté et la sensibilité doivent y occuper aussi leur place, et cette place est prépondérante, car l'expérience nous les montre plus voisines de la nature que la raison même. Dès lors, comment le Pragmatisme pourrait-il bien s'opposer à l'entrée dans la conscience de ce souffle puissant et chaud qui la traverse à certaines heures, de cet enthousiasme divin qui la pénètre, la soulève, la transporte et la soutient dans les luttes de la vie ? N'est-ce pas précisément les « Expériences religieuses » que James a estimées privilégiées entre toutes, pour nous faire saisir, « sur le vif », la force même qui suscite ces

(1) V. James : *Le Pragmatisme*. Préface de M. Bergson, pp. 10 et 11.

magnifiques élans ? Il ne saurait guère y avoir de vérité meilleure et plus proche des réalités profondes. « James, dit M. Bergson, se penchait, dans ces « Expériences », sur l'âme mystique, comme nous nous penchons dehors, un jour de printemps, pour sentir la caresse de la brise, ou, comme au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles, pour saisir d'où souffle le vent (1). »

M. Bergson ajoute, en terminant sa très substantielle préface au pragmatisme de James, que ceux qui traitent ce philosophe de sceptique ne l'ont pas compris, que nul ne fut plus soucieux que lui de la vérité, et qu'il l'a cherchée de toute son âme inquiète, sans repos ni trêve, jusque dans la mort même, avec cette ardeur passionnée, cette probité et ce désintéressement absolu qui étaient la marque distinctive de sa belle nature. Le caractère de James se révèle bien tel en effet que nous le dépeint M. Bergson. Sceptique d'intention, il ne le fut certes pas, et l'on sent partout dans son œuvre combien son âme éprise de liberté et d'indépendance étouffait dans l'étroite geôle du positivisme et du Kantisme qu'il déclarait insuffisants. Mais si ce nom doit s'appliquer à ceux qui, de fait et malgré leurs intentions droites, ont à ce point bouleversé l'ordre entier des connaissances humaines, qu'ils ont rendu impossible toute vérité, on n'en voit guère à qui une pareille appellation pourrait mieux convenir. Tout le mal est venu chez lui, comme chez Kant, comme chez Bergson, d'une fausse analyse de nos facultés de connaître. Pas plus qu'eux il n'a compris le rôle de l'intelligence. Pour lui, comme pour eux, cette faculté n'ajoute rien d'essentiel à la perception sensible, elle ne fait que l'amoindrir en l'abrégeant. Ses concepts ne sont que des sensations réduites, ses jugements et ses raisonnements, que des raccourcis pratiqués à travers les faits. Dès lors un conflit nécessaire s'élève entre la raison qui pose ainsi des généralités et l'expérience qui ne constate partout que des phénomènes particuliers, entre la logique qui suppose l'identité, et le réel qui ne manifeste que des différences. De là une double et contradictoire conception de l'Univers. On ne peut résoudre la difficulté qu'en sacrifiant l'une ou l'autre. James, avec son abandon habituel, nous confie lui-même la

(1) W. James : *Le Pragmatisme*. Préface de M. Bergson, p. 7. Il n'est que juste de reconnaître que ce langage, nouveau au sein de l'empirisme, a fortement contribué à faire tomber dans ce milieu des préjugés qui paraissaient indéracinables contre l'idée religieuse. Malheureusement on en sape la base objective, en lui refusant une valeur intellectuelle et on la voue par avance à toutes les fluctuations subjectives du sentiment.

crise aiguë qu'il traversa et dont il ne sortit que par le rejet total et définitif de la logique. Y renoncer à tout jamais, c'était, assure-t-il, le seul parti raisonnable, à moins de déserter l'empirisme et de retourner piteusement aux essences et aux substances, à l'âme, aux vertus dormitives, à toutes ces entités scolastiques dont son éducation à base de Hume et de Kant lui avait montré, dit-il, le ridicule et la parfaite inutilité. Comment pouvait-il d'ailleurs, sans se mentir à lui-même, reconnaître des torts dans les critiques qu'il adressait à Descartes, à Leibniz, à Kant et à bon nombre d'autres raisonneurs à outrance, qui semblaient se donner rendez-vous dans le parti adverse pour affirmer la logique contre les faits ? Il avait raison contre eux. Or, ils représentaient toute la scolastique à lui connue. Mais la vérité est que le conflit dont on parle est sorti tout entier d'une interprétation fautive de la connaissance commune aux deux écoles. Il vient de ce que l'une comme l'autre ne reconnaît *qu'une expérience,* celle des sens, que l'intelligence proprement dite tantôt abrège simplement, tantôt élabore en l'abrégeant. La vraie scolastique, qu'ignorait James, a toujours soutenu et solidement établi que l'expérience *est double,* et que dans l'objet qu'elle nous présente, les sens perçoivent le multiple, le particulier et le changeant, le *phénomène,* tandis que l'intelligence en dégage progressivement ce qu'il contient d'un, d'universel et de permanent : l'être substantiel et la loi stable des changements mêmes dont il est le sujet et le théâtre. Dès lors, la réalité est double aussi, ou du moins elle renferme des éléments irréductibles, les uns purement sensibles, les autres intellectuels. Ainsi tombe tout désaccord entre les faits et la raison, la réalité et la logique. Quant à faire dépendre entièrement, comme James, la vérité de la volonté et de la sensibilité, c'est un paradoxe tout américain qu'adopteront difficilement, sinon par snobisme, des esprits français épris de clarté. Certes, la sensibilité et la volonté ont une influence, considérable parfois, et tantôt heureuse, tantôt néfaste d'ailleurs, sur le jugement et l'affirmation de la vérité ; mais, comme le rappelle très à propos l'éminent cardinal Mercier, la *perception même du vrai* appartient proprement et *exclusivement* à l'intelligence. « Une certitude, dit-il avec raison, qui prendrait sa source dans une faculté sensible, ne serait pas digne d'un sujet raisonnable : son vrai nom serait le fanatisme (1). »

Fanatisme en effet et illuminisme que ce fantôme de religion, toute en sentiment et en instinct, sans Dieu connu ni connaissable, sans

(1) Cardinal Mercier : *Critériologie*. Alcan, Paris, 1911, p. 193.

dogmes ni devoirs qui en découlent, que James et Bergson célèbrent avec tant d'enthousiasme lyrique. Comment faire, à part de l'intelligence, le triage du bon et du mauvais grain ? — Est bon et par conséquent vrai, répond James, tout ce qui soutient et ranime le courage. — Ce critérium indirect et tout expérimental est malheureusement loin de suffire ; l'illusion soutient aussi le malade, abandonné du médecin, elle n'en est pas moins une erreur. Que de superstitions insensées ont servi de réconfort à certaines âmes ! En fait, James, dans son « Expérience religieuse », mêle et confond, comme l'a fort bien noté M. Michelet, le distingué professeur de l'Institut catholique de Toulouse, des impressions mystiques de valeur fort diverse, et dont quelques-unes relèvent manifestement de la pathologie mentale, ce qui ne les a d'ailleurs nullement empêchées d'être un soutien moral pour ceux qui les ont éprouvées (1). La sensibilité et la volonté ont beau s'ouvrir au souffle mystique qui passe, pour sonder d'où il vient et ce qu'il vaut : l'intelligence seule peut en juger ; et dès lors qu'on a récusé son témoignage, toute base de discernement fait défaut. L'Agnosticisme absolu, tel est bien, en dépit de James, et quoi qu'en pense M. Bergson, le dernier mot du Pragmatisme. Il serait superflu d'en souligner ici les conséquences : l'agnosticisme s'accompagne nécessairement d'amoralisme. Leur réunion constitue l'anarchie totale de l'intelligence et de la volonté : le nihilisme.

CONCLUSION

LE SPIRITUALISME DE DEMAIN

Le pragmatisme nihiliste de James est la dernière étape de la pensée cartésienne et l'épuisement final de ses énergies. « Une petite erreur dans les principes, dit Aristote, s'agrandit dans la conclusion (2). » Descartes a commencé par confondre la conscience psycho-

(1) Le sentiment religieux n'est d'ailleurs utile et par suite vrai, selon James, que pour les tempéraments un peu faibles. Les plus forts n'ont, dit-il, aucun besoin de ce soutien : « le tohu-bohu des phénomènes leur suffira. Ils seront contents de vivre, même sans espérance personnelle. » Les autres, selon le degré de leur faiblesse adopteront le panthéisme pluraliste, divinisant les divers courants de la réalité, c'est son cas, ou un panthéisme moniste qui leur offrira plus d'unité et de sécurité. Quant à la conception d'un Dieu personnel et transcendant, c'est une idole de l'intellectualisme.

(2) Cité par saint Thomas, au début de son premier et très substantiel *Traité de l'Être et de l'Essence*.

logique, le moi phénoménal, comme dirait Kant, avec l'âme même, dont il faisait une réalité absolument indépendante du corps et incompatible avec lui. Il aurait d'abord semblé que le spiritualisme n'eût qu'à gagner à une telle conception ; à tout le moins, on ne voyait pas que les conséquences dussent en porter si loin. Et pourtant, Hume ne tarda guère à les pousser jusqu'au bout : si l'âme ne se distingue pas de nos idées multiples et changeantes, elle n'est donc pas cette substance une et identique dont nous entretenait Descartes. La moindre réflexion suffit à la résoudre en la multitude de nos états intérieurs, et toute son unité consiste dans le nom même qu'on leur donne en commun, et qui remplit vis-à-vis d'eux le rôle d'une étiquette mise sur l'ensemble. Là et non ailleurs est la source vive de cette large coulée de phénoménisme, dont Bergson et James nous ont comme inondés, en submergeant, sous ses flots destructeurs, l'être, la logique et la raison même. Mais nous avons vu le courant tout entier s'abîmer finalement dans le vide et le néant de la pensée. Le phénomène, en effet, ne se suffit pas à lui-même : c'est un mouvement, un changement. Or, il est contradictoire de concevoir un mouvement, sans quelque chose qui se meuve, et un changement, sans quelque chose qui change. Tout le talent de M. Bergson ne peut faire que le temps, même entendu comme durée concrète psychique, ne soit la durée de rien. Voilà la première difficulté qui se dresse invinciblement contre tout phénoménisme. Il y en a une seconde non moins insurmontable. Lorsqu'une réalité quelconque se meut, change, évolue, il n'est pas possible que tout, en elle, se meuve et change à la fois. Tandis que quelque chose passe, il faut, de toute nécessité, que quelqu'autre chose reste, sans quoi il n'y aurait plus changement, mouvement, évolution ou passage, mais bien, à chaque instant, annihilation totale, et totale création nouvelle. C'en serait fait de la continuité de l'univers et du déterminisme, condition même de la science. Il y a plus : tout ce qui change subit l'action d'un moteur, car nul ne peut se donner ce qu'il n'a pas. Le changement suppose donc l'immobilité. Le cartésianisme portait dans les veines, dès sa naissance, un double et fatal venin qui devait bientôt en arrêter la vie : l'idéalisme et une fausse notion de la substance, qui ne pouvait manquer de tourner au mécanisme d'abord, au phénoménisme ensuite. Il est mort de toutes ces maladies à la fois. Nous l'avons vu succomber avec Kant. Bergson et James ont tenté de le rappeler à la vie, mais ils n'ont réussi qu'à évoquer, à sa place, un fantôme sans consistance, semblable à l'ombre vaine ou à la fumée décevante que ne peut capter la main de l'enfant. Une solide philo-

sophie demeure pourtant nécessaire à la pensée comme à l'action humaine. A ces générations qui montent, qui se lèvent déjà ardentes, dans une aurore de sacrifice, dont la vaillance s'est avivée au spectacle douloureux de la patrie sanglante, à cette belle jeunesse aux élans généreux et magnifiques, l'élite de nos forces régénératrices de demain, n'aurons-nous donc rien de mieux à offrir que cette anarchie intellectuelle et morale qui s'est élevée sur les ruines du spiritualisme ? Est-ce là tout l'aliment dont nous comptons soutenir ses énergies grandissantes, ou tenons-nous en réserve quelque substantiel viatique qui l'empêche de défaillir en chemin ? Sans doute, nous lui donnerons la Foi divine, infiniment supérieure à toute doctrine humaine. Mais pour la conserver, cette Foi, et surtout pour la vivre et la défendre au milieu des difficultés croissantes et des contradictions journalières de l'impiété, armée de la fausse science, ce ne sera pas trop de l'appuyer d'un ferme enseignement rationnel, fort comme la vérité même. C'est la recommandation expresse et instante du grand pape Léon XIII, dans sa magistrale encyclique *Æterni Patris :* « Comme, à notre époque, la Foi chrétienne est journellement en butte aux manœuvres et aux ruses d'une certaine fausse sagesse, il faut que tous les jeunes gens, ceux particulièrement dont l'éducation est l'espoir de l'Église, soient nourris d'une doctrine substantielle et forte, afin que, pleins de vigueur et revêtus d'une armure complète, ils s'habituent de bonne heure à défendre la Religion avec vaillance et sagesse, prêts, selon l'avertissement de l'Apôtre, à rendre raison à quiconque le demande, de l'espérance qui est en nous, ainsi qu'à exhorter, dans une doctrine saine, et à convaincre ceux qui y contredisent (1). »

Cet enseignement devra être exempt des capitales erreurs qui ont précipité la chute de la philosophie cartésienne. Elle naquit d'une rupture avec la tradition, dont elle prétendit se passer. On peut, à bon droit, appliquer à ses adeptes ce que Léon XIII dit encore dans cette même encyclique de tous les novateurs en général : « Dédaignant le patrimoine de la sagesse antique, ils aimèrent mieux édifier à neuf qu'accroître et perfectionner le vieil édifice, projet certes peu prudent et qui ne s'exécuta qu'au grand détriment des sciences. En effet, ces systèmes multiples, appuyés uniquement sur l'autorité et le jugement de chaque maître particulier, n'ont qu'une base mobile, et par conséquent, au lieu d'une science sûre, stable et robuste, comme était l'ancienne, ne peuvent produire qu'une philo-

(1) Léon XIII : Encyclique *Æterni Patris.*

sophie branlante et sans consistance aucune. » Il est trop évident qu'un seul homme ne saurait remplacer l'expérience progressivement accrue des siècles avec le travail d'interprétation qui s'y ajoute de l'humanité tout entière. Une philosophie sage, et soucieuse avant tout de la vérité, aura donc pour premier souci de rattacher la chaîne, brisée par Descartes, des recherches de la pensée. Elle devra étudier aussi très scrupuleusement les faits, baser sur eux ses raisonnements, ne pas dédaigner de vivre parmi les réalités de la nature et du laboratoire. C'est par là seulement qu'elle évitera l'*a priori* et les abus de raisonnement, reprochés, non sans raison, aux philosophes de l'école cartésienne. Ce n'est plus du doute et de la pensée qu'elle partira, par où Descartes s'est enfermé dans l'idéalisme subjectif, dont il n'est plus sorti, et s'il a pu échapper au scepticisme, ce n'est qu'en manquant à la logique. Au lieu d'aller des idées aux choses, elle ira, tout au contraire, des choses aux idées, et fondera l'édifice entier de la connaissance sur les fermes assises des données *objectivement* certaines des sens et de la raison. Pour elle, un fait sera un fait, et non pas une théorie ou un symbole. Elle remettra chaque chose à sa place naturelle et veillera, avec un soin scrupuleux, à ce qu'on ne puisse plus confondre, par un renversement singulier et bien inexplicable de toute réalité, les idées avec les faits et les faits avec les idées. Elle ne souffrira pas qu'au nom de je ne sais quelle vision subjective, individuelle et fantaisiste, appelée intuition, on en vienne à déformer, au gré de chacun, l'observation interne, pour régler ensuite sur elle et corriger en conséquence, le monde objectif tout entier. Cette prétention inouïe a sa source, nous l'avons vu, dans un conflit qui s'élève nécessairement, au sein de tout empirisme, entre le particulier et le général, l'expérience sensible et les opérations rationnelles. On ne peut ensuite le faire cesser, sans renoncer, en même temps, au principe de l'empirisme ou sans nier la logique et abdiquer la raison.

Devant ces errements à peine croyables, mais hélas ! trop certains, la vraie philosophie, la seule digne de ce nom, s'appuyant à la fois sur l'unité fondamentale de l'homme et sur la dualité de sa nature, attestées l'une et l'autre par l'analyse psychologique la mieux conduite et la plus incontestable, après avoir opposé au dualisme outré de Descartes l'union substantielle de l'âme et du corps, opposera à son tour au monisme radical des empiristes, la distinction des facultés et la souveraineté même des puissances intellectuelles et logiques sur les pouvoirs sensibles de connaître. Et comme l'objet premier et naturel de l'intelligence, c'est l'être et la vérité, elle fermera ainsi définitive-

ment la porte au phénoménisme et à l'agnosticisme, ces deux mortels ennemis de la pensée contemporaine.

Si philosophie veut dire amour de la sagesse, comment appeler ainsi des méthodes et des doctrines qui, en détruisant la raison même, font œuvre de suprême folie, et qui, bouleversant toutes choses de fond en comble, s'attachent à mettre partout l'accident à la place de l'essence et l'essence à celle de l'accident. Cette confusion est telle et s'étend si loin qu'on serait tenté de croire à une sorte de complot pour remplacer partout l'esprit français fait de clarté et de logique, et plus généralement la culture gréco-latine, toute de raison et de lumière, par la vaporeuse et insaisissable culture germanique. En tous cas, c'est un Germain, aux facultés brillantes assurément, mais d'un équilibre redoutable, Luther, qui a le premier, sans doute, poussé ce cri révolutionnaire : A bas la raison et la logique, vive l'imagination, la sensibilité et le vouloir. Qu'il convienne de tenir compte des facultés sensibles et de la volonté, de leur faire une juste part dans la connaissance et dans la vie, rien de mieux. Platon le pensait aussi, qui disait que c'est avec l'âme tout entière qu'il faut philosopher. Mais il n'oubliait pas d'ajouter que l'âme doit former une harmonie semblable au son d'une lyre et que ses puissances ont besoin à cet effet d'être savamment hiérarchisées. Saint Thomas distingue en elle deux sortes de pouvoirs : ceux qui la rendent capable de connaître et ceux qui la portent à agir et à aimer. Ils se divisent les uns et les autres en *sensibles,* qui nous sont communs avec les animaux, et *intellectuels,* qui nous sont propres ici-bas, et que nous partageons, en dépassant ce monde, avec les esprits créés et avec Dieu même, quoique, dans ce dernier cas, d'une manière bien différente et simplement analogique. Sens et intelligence proprement dite, d'un côté, désir et volonté, de l'autre, telles sont nos facultés. Que les sens se subordonnent à l'intelligence, comme des moyens à leur fin, il n'est personne qui ne le voit. Tout le monde reconnaît aussi, sans difficulté, que le désir, qui provient d'une connaissance sensible, est inférieur à la volonté, qui se règle sur une connaissance rationnelle. Mais la chose n'est plus aussi claire quand il s'agit de classer l'intelligence et la volonté. L'essentiel semble bien être ici de ne pas séparer, comme le fait M. Bergson, la seconde de la première, et de comprendre que l'acte qui manque de lumière retombe nécessairement dans la nuit de l'instinct. Sans intelligence, pas de volonté : voilà la vérité qu'il convient d'affirmer hautement. Après cela, nous accorderons volontiers que l'intelligence trouve dans la volonté sa perfection dernière. Tous les êtres créés, dit saint Thomas, se perfec-

tionnent en agissant. Il est vrai que connaître c'est déjà agir, et l'angélique Docteur remarque, à ce propos, non sans une grande hauteur de vues, que les vivants capables de connaissance ajoutent à leur forme propre l'universalité des formes des êtres qu'ils connaissent, devenant ainsi successivement, en plus de ce qu'ils sont, ce que sont aussi les objets de leur connaissance même. Il n'en demeure pas moins vrai que l'homme ainsi accru peut encore se développer davantage : à savoir en possédant *réellement,* par l'amour, les formes qu'il ne possédait encore qu'*idéalement,* par la connaissance. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, on peut dire que l'intelligence est un moyen vis-à-vis de la volonté, la connaissance vis-à-vis de l'action. Connaître pour agir et pour aimer, telle sera notre formule, en harmonie avec cette belle pensée de Bossuet que la connaissance est vaine qui ne se convertit pas finalement en action et en amour. Et qu'on ne dise pas que l'intelligence entre en possession de son objet, tandis que la volonté ne fait que tendre vers le sien, car le but final de la volonté n'est pas de tendre mais de posséder et de se reposer dans la possession même de son bien. Ce repos n'est d'ailleurs que la plus haute activité de tout l'être, le complément dernier et l'actuation définitive de ses puissances. Mais n'oublions pas que ce qui l'a rendue possible c'est la lumière intellectuelle et qu'à ce point de vue la volonté dépend entièrement de la raison. Voilà pourquoi la vraie philosophie ne cessera pas d'être sagement intellectualiste, et à l'égard de la vérité elle acceptera bien que les facultés sensibles et la volonté suggèrent, renseignent, réchauffent, meuvent, mais à l'intelligence seule elle reconnaîtra partout et toujours le droit de juger, de guider, d'éclairer et de commander. Elle-même restera ce que l'intelligence l'a faite : une science, et refusera de se suicider en devenant un art, livré à tous les caprices de la fantaisie, comme l'y invitent avec tant d'imprudence certains catholiques à la suite de M. Bergson.

Quant à la place que la sensibilité et l'activité doivent tenir *dans la vie en général,* elle n'admettra pas qu'elles l'occupent tout entière, qu'on puisse opposer jamais la vie à l'intelligence et exclure la seconde de la première. Toute vie n'est pas la vie sensible. La vie, dit-on, déborde l'intelligence. D'accord, mais elle déborde encore davantage les sens. La vérité est qu'il y a des vies diverses et hiérarchisées comme nos facultés mêmes, et que si la vie de l'intelligence n'est pas la seule vie en effet, elle reste pourtant la principale et la plus haute de toutes.

Mais cette saine et droite philosophie dont nous parlons, à la fois traditionnelle, objective et réaliste, enfin intellectualiste, où la trou-

verons-nous ? Comment la constituer ? Qui l'entreprendra ? Le besoin s'en fait sentir immédiat et urgent, et c'est une œuvre colossale, qui réclamerait des siècles et des légions d'ouvriers ! Qu'on se tranquillise : cette philosophie existe, du moins dans ce qu'elle a d'essentiel. Le gros du travail est fait, il ne reste plus que celui de l'adapter. C'est celle dont le génie encyclopédique et positif d'Aristote a jeté les bases, impérissable comme la raison même, qu'ont ensuite développée les plus illustres Pères de l'Église et tout spécialement le grand Augustin d'Hippone ; qui a été portée à son apogée par les célèbres docteurs du XIIIe siècle, entre lesquels le glorieux Thomas d'Aquin, « leur prince et leur Maître à tous, brille d'un éclat incomparable (1) ». C'est lui qui, embrassant dans une synthèse magistrale, compréhensive et lumineuse, les résultats acquis jusque là de la sagesse humaine, les a passés au crible de sa critique solide, avisée et pénétrante. Il n'a gardé que le pur froment. Léon XIII, qui s'y entendait, a fait de son œuvre ce magnifique et juste éloge : « Il ne lui manque ni l'abondante moisson des recherches, ni l'harmonieuse ordonnance des parties ; ni une excellente manière de procéder, ni la solidité des principes ou la force des arguments, ni la clarté du style ou la propriété de l'expression, ni la profondeur et la souplesse avec laquelle il résolut les points les plus obscurs (2). » Des principes essentiels qu'il a posés, qui sont pleins de conséquences et d'applications utiles, aucun n'a été infirmé par les conquêtes certaines de la pensée et de la science modernes. Il y a là de quoi fonder bien des vérités nouvelles et combattre victorieusement toutes les erreurs possibles. C'est une mine inépuisable d'or fin et de diamant.

Que manque-t-il donc à cette philosophie si riche de la tradition ? On a prétendu bien à tort que c'est de prendre pied dans l'expérience. On peut dire au contraire qu'elle y est tout entière basée. Il suffit, pour s'en convaincre et faire tomber ce faux préjugé, de parcourir les travaux remplis d'observations exactes et fines d'un Aristote, d'un Albert le Grand et d'un Thomas d'Aquin. Mais on ne saurait leur demander de posséder des sciences et de connaître des inventions qui ne pouvaient se développer que de nos jours. Ils ont d'ailleurs contribué pour une large part à en hâter l'éclosion ; quelques-uns même les avaient pressenties et annoncées en des termes impressionnants de justesse. C'est ce détail de l'analyse scientifique moderne, avec l'outillage qu'il a créé et l'allure qu'il a donnée à la pensée con-

(1) Léon XIII : Encyclique *Æterni Patris*.
(1) Léon XIII : Encyclique *Æterni Patris*.

temporaine, qui fait nécessairement défaut à la grande scolastique. La repenser en fonction de notre science, en lui incorporant ce qu'elle est capable de s'assimiler des travaux fragmentaires, mais pleins de faits bien décrits et scrupuleusement étudiés au XIXe et au XXe siècle, la nourrir ainsi de tous les éléments nouveaux qui peuvent en augmenter la richesse en empruntant d'elle ce qui leur manque : l'âme, l'unité, la lumière ; poser les questions telles qu'elles se présentent aux esprits cultivés de notre temps : voilà ce qui serait nécessaire. On a déja fait beaucoup sans doute et nous sommes grandement redevables de ce côté à nos Instituts Catholiques. Qu'il suffise de citer les beaux travaux du grand cardinal Mercier et de Mgr d'Hulst. Mais l'un comme l'autre ne paraissent avoir visé que les besoins immédiats de l'enseignement. Des recherches plus étendues ont été réalisées sous la direction de M. Peillaube. Il faudrait maintenant passer de l'analyse à la synthèse et, à l'exemple de Thomas d'Aquin, refaire une somme bien digérée et mise à jour, parfaitement harmonisée avec les découvertes de la science et la tournure d'esprit des hommes d'aujourd'hui. Mais ce serait là, de beaucoup, un fardeau trop lourd pour un seul homme. Il devrait se choisir des collaborateurs pris parmi les meilleures compétences de l'heure présente et qui seraient chargés chacun de la spécialité dans laquelle il excelle. Lui seul serait obligé de les réunir toutes, pour mettre en œuvre l'universalité des matériaux, sans avoir besoin d'ailleurs d'être éminent dans aucune que la principale, pourvu qu'il possédât une puissance particulière de synthèse, avec une ferme logique, une netteté souveraine dans la pensée, une élégante et lumineuse clarté dans l'exposition et dans la langue. C'est assurément difficile à réaliser, ce n'est pas impossible. Personne ne protestera, j'imagine, si l'on avance que Mgr d'Hulst eût été cet homme-là. Il y en a certainement d'autres.

En tous cas, cette restauration de la philosophie serait particulièrement nécessaire au temps où nous sommes. Elle constituerait, après cette guerre, un élan primordial de régénération sociale et morale. Les intelligences vivent d'idées, et c'est sur les idées que l'action se règle ensuite. On peut dire sans erreur : telle philosophie, tel peuple. Elle maîtrise en effet les esprits cultivés qui, par leur parole ou leur plume, au moyen de la conférence, de l'article de revue et de journal, du roman et du feuilleton, non seulement la font descendre dans l'âme des classes dirigeantes, déjà imprégnées d'elle par leur culture et qui déteignent si vite sur les masses, mais encore l'insinuent et pour ainsi dire la glissent goutte à goutte jusque dans les veines de l'ouvrier. « Dieu a fait les nations guérissables », et il a désigné lui-

même la vérité comme l'unique remède à leurs maux. « *Veritas liberabit vos.* » Cette vérité libératrice est double : surnaturelle et c'est la Foi, naturelle et c'est la philosophie. Et quand il nous voit chercher, autour de nous et hors de nous, ce pain supersubstantiel et seul vivifiant des intelligences, le divin Sauveur des hommes, dont la bonté infinie s'apitoie toujours sur le sort des humbles et des petits, nous reprend avec douceur, et nous dit comme autrefois : « Non, c'est vous qui devez leur donner à manger. Ne les laissez pas demander leur nourriture au siècle, où tout est empoisonné, ils y trouveraient la mort. Seule l'Église est dépositaire de la vie. Voyez : les blés ne font pas que jaunir : ils sont déjà coupés et prêts à mettre en gerbe. Priez donc le Maître de la moisson d'envoyer dans son champ des moissonneurs. »

(*Fin.*)

M. CANCE,
Professeur au Grand Séminaire d'Agen.

NÉCROLOGIE

Pierre DUHEM (1861-1916)

M. Duhem Pierre-Maurice-Marie naquit à Paris le 10 juin 1861. Élève du collège Stanislas, il se voue à l'étude des sciences et se prépare à l'École normale supérieure. Il y est admis à l'âge de vingt et un ans. Son intelligence lucide, son travail obstiné, le font bientôt classer parmi les meilleurs sujets. Après ses trois années d'études, le nouvel agrégé, sorti premier du concours, aurait pu avoir hâte de jouir de la situation qu'il s'était créée. Les deux années suivantes, il demanda et obtint la faveur de rester à l'École en vue de perfectionner sa formation scientifique.

En 1887, il fut nommé maître de conférences de physique à la Faculté de Lille, où il devait passer six années. C'est à Lille qu'il connut, épousa et perdit coup sur coup celle qui ne mourut pas néanmoins sans lui donner l'enfant qui allait être désormais la grande consolation du savant (1).

L'année 1893, M. Duhem est envoyé à Rennes, et l'année suivante à Bordeaux. Enfin, en mars 1895, il devient professeur de physique théorique dans cette dernière ville. Il avait alors trente-quatre ans. Vingt et un ans durant, il devait occuper cette chaire : la mort seule devait l'en faire descendre.

Durant cette carrière, malheureusement abrégée par une fin prématurée à l'âge de cinquante-cinq ans, M. Duhem fut tour à tour, et parfois simultanément, *historien, philosophe* et *savant,* surtout *savant.* En quelque trente ans d'activité scientifique, il a porté la liste de ses publications, livres et articles, au numéro CCCLXXII. C'est équivalemment la matière d'une centaine de volumes. M. Duhem est assurément un des hommes qui ont fait le plus d'honneur à l'humanité qui pense et travaille.

Historien, M. Duhem s'est consacré à l'histoire des origines philosophiques des sciences. Le professeur de physique théorique a été

(1) Mlle Hélène Duhem.

chercher jusque dans l'ombre silencieuse et studieuse des cloîtres du Moyen-Age le premier rayonnement de l'esprit scientifique. — En abordant l'étude d'une science donnée, sa première préoccupation fut toujours d'en rechercher les origines et d'en suivre le développement vital. C'est ainsi qu'il fut amené à ses études médiévales par l'histoire des sciences. Tour à tour il étudie R. Bacon, Buridan, D. Soto. A partir de 1913, il donne tous les ans un volume sur l'*Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic : Le système du monde*. Quelques années auparavant il avait publié toute une série d'études sur *Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. Au demeurant, c'est dans tous ses ouvrages, ou à peu près, qu'il glisse une partie historique ayant pour but de faire connaître l'évolution de la science dont il traite.

Il soutient contre tout un monde de contradicteurs que l'évidence philosophique n'est pas coextensive à l'évidence scientifique, au sens moderne de ce mot. Des propositions pourront être regardées comme très évidentes du point de vue philosophique, qui, du point de vue scientifique, ne présenteront nullement ce même caractère d'évidence. Il faut maintenir la dualité des domaines, et l'impossibilité de les confondre. En appliquant ces principes aux théories physiques, nous pouvions écrire ailleurs :

« Comme vérités mathématiques et absolues, les théories physiques défaillent, à cause de l'élément hypothétique qu'elles englobent nécessairement. En tant que vérité d'ordre expérimental et philosophique, que le symbole ou le schéma physique sous-entend au point de départ, la perception physique est tout aussi certaine que toute autre perception empirique dûment contrôlée. *Vérité mathématique* et *vérité philosophique ou expérimentale*, il est bien à craindre que les contradicteurs aient confondu ces deux ordres », dans la discussion retentissante qui eut lieu dans un congrès catholique de Bruxelles, il y a de cela quelque vingt ans. « M. Duhem a soutenu avec raison, — peut-être eut-il le tort de ne pas préciser suffisamment son point de vue ou de ne pas préparer assez son auditoire, — il a soutenu que les théories physiques — conclusions dites indûment scientifiques — ne se ramèneraient jamais à l'absoluité mathématique. — Ses adversaires protestaient avec non moins de raison qu'on aurait tort de contester la rigoureuse exactitude des constatations expérimentales en physique. Sans doute on avait raison dans les deux camps. En réalité, on ne se contredisait pas : car tout au fond on ne se comprenait pas. »

C'est du moins ce qui résulte non seulement des événements, mais

aussi et surtout des travaux de M. Duhem, notamment de ses articles dans la *Revue de Philosophie : La Théorie physique, son objet et sa structure.*

Dans l'un de ses opuscules (1), M. Duhem conclut également, et cette conclusion traduit bien sa pensée : « que le philosophe ne regarde jamais une loi de physique comme une vérité inébranlable et illimitée, qui demeure éternellement vraie, qui ne rencontre jamais d'exception : loi approchée, d'une approximation qui nous satisfait, mais qui ne satisfera plus nos successeurs, toute loi de physique acceptée aujourd'hui est destinée à être rejetée ».

Dans ces conditions, la philosophie n'a aucun intérêt à se trouver toujours et quand même d'accord avec les théories physiques. Elles constituent un terrain trop mouvant pour que la philosophie ait à fonder sur elles ses constructions rationnelles, ou à s'inquiéter de se trouver en contradiction avec elles.

« Autre langage, autre point de départ, autre méthode, autre point d'arrivée : les conflits ne sont guère possibles. Se produiraient-ils? les théories physiques présentent un terrain si peu sûr qu'on serait tout à fait mal venu à s'émouvoir d'une divergence quelconque. La philosophie n'a qu'à poursuivre en paix son travail de déduction et d'induction. Les hypothèses physiques n'ont nullement le droit d'intervenir pour la troubler. »

Il fallait assurément que M. Duhem eût une conception bien nette de la philosophie et de ses limites, pour que le savant pût conclure aussi péremptoirement contre la possibilité d'adopter jamais les théories physiques comme certitudes philosophiques.

Ses études, parues également dans la *Revue de Philosophie,* sur le *Mixte et la Combinaison chimique,* avec ce sous-titre : *Essai sur l'Évolution d'une Idée,* sont aussi capables de nous révéler la portée philosophique de cet esprit à tendances plutôt dogmatiques. Il n'a eu de doute sur la valeur de la pensée philosophique ou scientifique que dans le cas où l'hypothèse entre comme élément constitutif d'une donnée ou d'un résultat. C'est, à son avis, ce qui se produit pour les théories physiques. Encore une fois, nous croyons que l'on s'est trompé, lorsqu'on a cru trouver dans son œuvre des traces de scepticisme kantien. Philosophe par occasion, mais réellement philosophe, et clairvoyant, et consciencieux, le Réalisme d'Aristote le conquit dès les premiers contacts. Il fut et il resta un fervent du Péripatétisme.

(1) *Quelques réflexions au sujet de la Physique expérimentale....* p. 52.

Nous devons noter ici qu'il joua un rôle important dans la fondation de la *Revue de Philosophie*. Non seulement il rédigea pour elle les importants travaux que l'on sait, mais il aida de ses suggestions, et même de ses conseils, le distingué Fondateur, au moment où devaient se préciser le plan et l'orientation du nouveau périodique.

De tout ce que nous venons de dire un fait se dégage : c'est que, si M. Duhem ne fut pas un professionnel de la philosophie, il en fut, à tout le moins, un disciple fidèle et occasionnellement un maître écouté. Il fut avant tout l'homme de la science ; il ne fut historien et philosophe que subsidiairement et pour les besoins de ses chères études scientifiques.

Dans ce domaine des sciences physiques et théoriques, — M. Henri Poincaré mis à part, — il est permis de se demander si notre temps peut porter un autre nom plus haut ou même aussi haut que le nom de Pierre Duhem ! Certes, c'est une carrière magnifiquement remplie que la carrière du savant bordelais ! Vie trop brève et dont la France a lieu de déplorer la fin prématurée !...

Encore agrégé préparateur de physique à l'École normale, M. Duhem écrit son volume sur le *Potentiel thermodynamique et sur ses applications à la mécanique chimique* et *à la théorie des phénomènes électriques*. — Cinq ans après, il publie en deux volumes son cours sur *l'Hydrodynamique, l'Élasticité, l'Acoustique*. — Presque en même temps il édite ses leçons sur *l'Électricité et le Magnétisme*, où il étudie tour à tour les corps conducteurs à l'état permanent, les aimants et les corps diélectriques, les courants linéaires. — En 1893, il donne une *Introduction à la mécanique chimique*.

En 1897, il publie son œuvre capitale, les quatre volumes de son *Traité élémentaire de mécanique chimique, fondée sur la Thermodynamique*. — Quelques années plus tard il donne à l'impression un manuel de *Thermodynamique et de Chimie*.

En 1903, il imprime l'*Évolution de la mécanique*, et deux ans après *Les origines de la Statique*. Vers la même date paraissent un volume sur *l'Élasticité*, et, vers 1911, en deux volumes, un *Traité d'Énergétique et de Thermodynamique générale*.

Ajoutons que les plus hautes approbations, les témoignages les plus flatteurs, les accueils les plus empressés sont venus prouver à l'illustre physicien combien son effort de savant était hautement apprécié dans les sociétés scientifiques du monde entier.

Il fut nommé tour à tour, *honoris causa*, Docteur en Philosophie de l'Université Jagellone de Cracovie, et Docteur en Physique de l'Université catholique de Louvain ; Membre étranger de la Société

Hollandaise de Haarlem (19 mai 1900), Associé étranger de l'Académie royale de Belgique (15 déc. 1902) ; Membre honoraire de la Société Scientifique de Bruxelles (1902) ; Membre de l'Académie des Sciences de Cracovie (1905) ; Membre correspondant de la Société Batave des Sciences expérimentales de Rotterdam (1909) ; Socio corrispondente estero del Reale Instituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti de Venise (mars 1912) ; Socio onorario della R. Academia di Scienze, Lettere e Arti di Padova (1913) ; Correspondant de l'Académie des Sciences, section de mécanique (1900) ; Lauréat de l'Académie des Sciences, Prix Petit d'Ormoy (1907) ; Lauréat de l'Académie des Sciences, Histoire des Sciences, Prix Binoux (1909) ; enfin Membre non résident de l'Académie des Sciences (8 déc. 1913).

Le honneurs venaient à lui ; car lui dédaignait d'aller aux honneurs. En France la science officielle s'ébranlait plus lentement. Les convictions religieuses de M. Duhem ne furent-elles pas un obstacle qui lui barra le chemin des plus hautes situations ?... Et pourtant le savant, qui fut aussi un grand chrétien, ne consentit jamais à faire d'autre apologétique que celle de sa vie et de sa tâche consciencieusement remplies ! Cela aussi est-il interdit dans un pays qui fait profession de libéralisme et de tolérance ?

Peu d'hommes cependant ont été de tous points plus méritants que M. Duhem. Magnifiquement doué du point de vue intellectuel, à la fois *historien, philosophe* et surtout *savant,* il sut allier à la science abstraite des dispositions artistiques, qui ne laissaient pas de surprendre dans l'homme du chiffre et de l'abstraction. Partout où il s'offrait à lui, dans l'art, en littérature, dans l'architecture ou dans la nature, le beau ne le trouva jamais indifférent. Sa faculté esthétique n'explique-t-elle pas le charme singulier et la coloration de sa parole et surtout de sa claire composition ?

Mais il travailla et ne recula jamais devant l'effort. « *Il abattit beaucoup de besogne !* » selon son expression. Il fit vite et bien.

Il fut chrétien sans défaillance comme sans rémittence et sans crise. Jamais il ne dit, jamais il n'apparut qu'il y eût en lui conflit entre sa foi et sa science... Robuste croyant, robuste savant, les deux hommes se complétèrent en lui sans jamais se nuire. De ce fait, sa vie est vraiment une apologie vécue du christianisme : on a tellement dit que la foi est un obstacle à la complète indépendance de la recherche scientifique !

Sa vie, et surtout sa mort... car la fin approchait. C'était la guerre, et non seulement il était appelé à une fin prématurée, mais il était aussi, avec tant d'autres, appelé à coopérer mystérieusement au

salut de son pays et par ses souffrances et par sa mort chrétiennement acceptées. Je ne sais quels avertissements l'amenaient peu à peu au sentiment de ce qui l'attendait, et l'on surprenait sur ses lèvres certaines paroles de résignation et de courage, qui laissaient deviner le travail surnaturel qui s'opérait en lui.

Heureux, de longues années durant, de travailler au progrès scientifique de notre France, ce grand chrétien aura été surtout heureux de contribuer par son sacrifice suprême à la résurrection morale de son pays.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PAUL NAYRAC. — *Physiologie et pathologie de l'attention.* Un vol. in-8° de 235 pages. Paris, Alcan, 1914 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

ÉDOUARD KRAKOROSKI. — *Les sources médicales de la philosophie de Locke.* Un vol. gr. in-8°, 212 pages. Paris, Jouve, 1915.

HENRI MAZET. — *Six lettres inédites d'A. Comte à Roméo Pouzin.* Une plaq. gr. in-8°, 20 pages. Paris, Crès, 1914.

RENÉ LOTE. — *Du christianisme au germanisme. — L'évolution religieuse au* XVIIIe *siècle et la déviation de l'idéal moderne en Allemagne.* Un vol. in-16 de 364 pages. Paris, Alcan.

L. CRISTIANI. — *Luther (1483-1546). De la liberté du chrétien.* Trad. et notes. Un vol. in-16 de 62 pages. Paris, Bloud, 1914.

G. POYER. — *Le sommeil automatique.* Une broch. in-8° de 92 pages. Paris, Leclerc, 1914.

GEORGES BERGUER. — *Psychologie religieuse.* Un vol. gr. in-8° de 90 pages. Genève, Kündig, 1914.

GABRIEL HUAN. — *Le Dieu de Spinoza.* Un vol. in-8° de 338 pages. Paris, Alcan, 1914.

L. ARNOULD. — *La Providence et le bonheur d'après Bossuet et Joseph de Maistre.* Un vol. de XVII-350 pages. Paris, Société Française, 1917.

P. BOVET. *L'Instinct combatif.* Un vol. de 325 pages. Paris, Fishbacher. Genève, Institut J.-J. Rousseau.

CH. WERNER, professeur à l'Université de Genève. — *Études de Philosophie morale.* Un vol. de VII-250 pages. Genève, Kundig, 1917. Paris, Fischbacher.

Le Gérant : L. GARNIER.

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON. — LA CHAPELLE-MONTLIGEON (ORNE). — 9481-8-19.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN ITALIE

I. — *Renaissance de la recherche philosophique.*

Celui qui répéterait aujourd'hui, en ce qui regarde le domaine philosophique, le propos découragé d'un poète : l'*Italie* est *la terre des morts* où sont ensevelies mille traditions glorieuses, de Cicéron à saint Thomas d'Aquin, de Galileo Galilei à Gianbattisto Vico, de Rosmini à Gioberti, ferait preuve d'une extrême ignorance. Il convient plutôt d'énoncer la constatation contraire. Dans cette branche de culture, s'est réveillée, depuis quelque temps, une vie intense, luxuriante et pleine de promesses. En ces dernières années, surtout, l'Italie a été parcourue tout entière par de nouveaux courants philosophiques impétueux. Les revues de philosophie naissent, se multiplient et prospèrent ; l'étude des grands penseurs prend tous les jours de l'extension ; le mouvement philosophique des autres nations est diligemment suivi et soigneusement examiné ; et ce qui est encore plus surprenant, la philosophie ne reste plus renfermée dans les salles universitaires ; elle est cultivée par toutes les personnes instruites.

Cette floraison est si abondante que, dans notre brève esquisse de la philosophie italienne, nous devrons nous borner à indiquer les courants principaux ; nous négligerons les affirmations de la pensée qui, pour remarquables qu'elles soient, n'ont pas réussi à déterminer un véritable mouvement, un mouvement qui leur soit propre. Et même, ajouterons-nous, tout de suite, justement parce qu'ils sont animés par des idées encore en cours d'évolution, ces courants ne se prêteraient pas à être catalogués. On s'illusionnerait beaucoup si l'on voulait

leur appliquer une étiquette, pour en faire le bilan exact. S'il est permis d'employer cette expression, il faut être ici bergsoniens ; il faut saisir les systèmes dans leur originalité, pour ne pas confondre l'idéalisme de Benedetto Croce avec l'idéalisme de Hegel, le positivisme de Roberto Ardigo avec le positivisme d'Auguste Comte, ou les néo-scolastiques italiens avec leurs maîtres de l'Université de Louvain. En un mot, nous préférons renoncer à faire une énumération complète des théories, à dresser un catalogue, fort inutile, des professeurs de philosophie des Universités italiennes. Nous aimons mieux nous en tenir à surprendre, dans leur esprit, dans leur développement, dans leurs caractères principaux, dans leur direction future probable, les manifestations actuelles les plus saillantes de la pensée philosophique italienne, sans négliger l'influence parfois très remarquable que la guerre a exercée sur la philosophie.

II. — *L'idéalisme de B. Croce.*

Lorsque la guerre éclata, la tendance philosophique prépondérante en Italie était sans aucun doute l'idéalisme absolu.

Déjà, pendant le siècle écoulé, bien plus par l'œuvre de Bertrando Spaventa que grâce à Augusto Vera, dans l'Italie méridionale, l'hégélianisme avait été défendu avec une grande largeur de vue, une sérieuse gravité d'intention, une réelle profondeur de pensée. Les disciples de Spaventa cependant furent peu nombreux, et personne, sous le règne du positivisme d'alors, n'aurait pu prévoir la victoire que l'idéalisme néo-hégélien devait plus tard remporter par Benedetto Croce, Giovanni Gentile et leur revue *La Critica*.

M. Croce est un philosophe indépendant, qui n'a jamais professé dans aucune chaire ; mais il a exercé sur toute une génération d'esprits une influence telle qu'aucun professeur de l'État n'a eue jusqu'à présent, tant s'en faut. L'un de ses adversaires a pu écrire que l'Italie est pleine de son nom.

Aussi, avant la guerre, Benedetto Croce était non seulement couronné de roses et couvert d'applaudissements, car

plusieurs universitaires ont toujours démontré pour le directeur de la *Critica* une aversion cordiale, et quelques-uns, même de ses admirateurs, virent leur première ferveur se changer en antipathie profonde. Pour citer un seul exemple, Giuseppe Rensi écrivait il y a peu de temps dans le *Cœnobium,* une revue de libres études, que le système de M. Croce n'est qu' « un jeu de gobelets philosophiques, bien qu'il soit construit avec ruse et adresse, un pur et simple *bluff*. » — « Prenez une pie; apprenez-lui à répéter « concept pur », et « empirie », et vous aurez fait un excellent philosophe néo-idealiste italien ».

Cette aversion s'est augmentée beaucoup dans ces derniers mois à cause de l'attitude de B. Croce devant la guerre européenne. Tandis qu'en France un Henri Bergson unissait en son cœur les voix de la patrie et faisait retentir le cri de son indignation contre un ennemi qui foulait aux pieds les droits des peuples, la liberté, la justice, la loyauté, et la pitié, M. Croce au contraire prit, ou au moins il sembla prendre, la défense des méthodes et des systèmes allemands.

Dans les « apostilles » de sa revue, il a continuellement conduit en ces derniers mois une guerre implacable contre tous ceux qui croient combattre et mourir pour la beauté d'un idéal de justice : « les maçons épris de la déesse Justice — écrit-il — et les scolastiques sur le type du cardinal Mercier souffrent de la même sénilité mentale. » A la théorie de l'État comme justice — théorie que M. Croce accuse de lâcheté morale — il faut substituer la théorie de l'État comme puissance. « Pour dire la chose en peu de mots et en termes populaires, l'histoire — et la logique même de la vie — montre que les États et les autres groupements sociaux sont les uns et les autres perpétuellement en lutte vitale pour la survivance et la prospérité du meilleur type ; et un des cas aigus de cette lutte est ce qu'on appelle la guerre. Lorsque la guerre éclate (et qu'elle éclate ou n'éclate pas est aussi peu moral ou immoral qu'un tremblement de terre ou tout autre phénomène tellurique), les individus des divers groupements n'ont d'autre devoir moral que de se ranger à la défense de leur propre groupe, à la défense de la patrie pour soumettre l'adversaire, pour en limiter la puissance, ou pour succomber glorieuse-

ment, en jetant le germe de futures revanches. C'est ainsi seulement, qu'elle est juste, bien que, à cette manière, elle soit juste aussi pour l'adversaire ; et ainsi sera juste, pendant un temps plus ou moins long, l'ordre qui naîtra de la guerre. Je ne crois pas que le bon sens populaire ait jamais conçu la guerre d'une autre manière ; et seule une fausse idéologie, un sophisme de mauvais lettrés, peut tenter de remplacer ces idées simples et sévères par l'idéologie du tout et de la raison, de la guerre juste et de la guerre injuste. »

Une vague d'indignation s'est soulevée contre M. Croce et contre sa théorie, qu'il défend opiniâtrément. Il faut toutefois reconnaître qu'elle est la conséquence logique, ou mieux l'une des parties essentielles de son système.

Comment donc, dira-t-on, ces doctrines ont-elles pu fleurir en Italie tandis que l'âme italienne était orientée dans une direction tout-à-fait opposée ?

Le fait suscitera moins d'étonnement si l'on pense que la philosophie de M. Croce naquit en Italie en des circonstances très spéciales. Le positivisme avait atteint le plus haut degré de son évolution et les âmes aspiraient à une philosophie idéaliste. Ce fut à ce moment que M. Croce commença la diffusion de son néo-hégélianisme. Avec une habileté tactique merveilleuse, pour attirer l'attention, il publia dans sa revue *La Critica* des études de critique littéraire très remarquables (qui furent la sirène charmeuse) et en même temps des essais philosophiques, dans lesquels ses théories étaient distribuées avec clarté, distillées à petites doses, surtout dans les notes polémiques, dans les comptes rendus de livres, dans la discussion des idées d'un écrivain, etc.

Mais il est temps, sans nous étendre davantage à rechercher les raisons du succès de M. Croce et sans énumérer tout ce que Croce a fait pour la renaissance des études philosophiques, tant par ses nombreuses publications que par son édition des *Classiques de la philosophie,* que nous donnions quelque idée de son système.

« Notre ferme conviction, écrit-il, est que la philosophie ne peut renaître et progresser qu'en se rattachant à Hegel d'une manière quelconque. Hegel fut à la fois, le dernier et le prin-

cipal représentant du mouvement idéaliste, conséquence de la critique kantienne, de cette critique qui a si bien conquis l'idée de la synthèse *a priori*, mais qui a laissé subsister le *caput mortuum* de la *chose en soi* et cet autre *caput mortuum* de la *raison pratique*, comme base d'affirmations spéculatives... Hegel, comme ses deux grands précurseurs Fichte et Schelling, reconnaît que, si l'homme ne peut savoir tout, il ne peut rien savoir. Il soutient l'objectivité de la connaissance ; il s'oppose à toute transcendance ; il *dépasse* (1) les capricieuses et superficielles appréciations optimistes et pessimistes ; il prétend concilier la pensée avec la réalité, la science avec la vie. Son idéal de la philosophie incarne l'éternelle et seule véritable exigence de l'esprit humain. Après lui, le monde a été de nouveau divisé en apparence et réalité, en matière et Dieu ignoré, en faits bruts et valeurs transcendantes. La philosophie fut détrônée, et, pour se faire tolérer, elle se soumit à un travail servile... elle consentit à nettoyer les instruments des physiciens et des physiologistes, à maintenir en bon ordre leurs collections de faits. D'où la nécessité qui se fait maintenant sentir de se rattacher à Hegel et aux idéalistes et de réaliser le concept hégélien de la connaissance, en tant que système et totalité. » Benedetto Croce prêche la nécessité de *partir* de Hegel, d'autant plus vivement que ce philosophe représente, d'après lui, le plus haut degré atteint par la philosophie moderne.

Il ne s'agit pas, cela va sans dire, de répéter mécaniquement la philosophie hégélienne. Et cela, non seulement parce que « dans l'hégélianisme se trouvent, à la fois, de grandes vérités et de graves erreurs particulières, qui exigent une révision », mais encore parce que « chez les vrais philosophes, il y a toujours quelque chose de sous-entendu, qui est le meilleur d'eux-mêmes, dont ils n'ont pas conscience et qui est le germe d'une nouvelle vie. Répéter machinalement les philosophes, c'est étouffer ce germe, l'empêcher de se développer, de devenir un système nouveau et plus parfait. » Croce veut par conséquent, dépasser la philosophie de Hegel, selon

(1) Nous traduisons par *dépasser* le vocable italien *superare* bien qu'il n'y ait pas en français le verbe qui exprime l'idée exacte que lui donna B. Croce.

le programme qu'il a tracé dans son volume : *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel.*

« La conquête définitive du système de Hegel est, dit-il, *l'immanence et l'universel concret,* c'est à-dire la doctrine de *la réalité comme esprit et la dialectique des contraires.* L'esprit est tout le réel : voilà la conclusion à laquelle est arrivée la pensée philosophique, depuis les Grecs et le Christianisme jusqu'aux idées post kantiennes. Et, cette conclusion, Hegel mieux que nul autre l'a mise en lumière. » — « Quiconque sent la dignité de l'homme, la dignité de la pensée, ne peut être satisfait d'une autre solution des contrastes et des dualismes ; seule la dialectique, conquise par le génie de Hegel, peut le satisfaire. » Cette dialectique rend à la réalité sa qualité concrète, résultante de l'unité dans l'opposition. La réalité n'est ni vide identité, ni pure opposition, mais unité profonde dans l'opposition. « Les contraires ne sont pas une illusion, et l'unité n'est pas une illusion. Les contraires sont contraires entre eux, mais non contraires par rapport à l'unité, puisque l'unité vraie et concrète n'est autre qu'une unité, une synthèse de contraires ; elle n'est pas immobilité mais mouvement, non pas stationnement mais évolution. Le concept philosophique est *universel concret ;* il est donc le penser de la réalité, comme unie et divisée tout ensemble. » Hegel montre bien cette vérité dans la première triade de sa logique : être, néant, devenir. « Qu'est l'être sans le néant ? Qu'est l'être pur, inqualifié, indéterminé, ineffable, l'être en général, et non tel ou tel être particulier ? En quoi se distingue-t-il du néant ? Et qu'est, d'autre part, le néant sans l'être, le néant conçu en soi, sans détermination ni qualification d'aucune sorte, le néant en général, non pas le néant de telle ou telle chose en particulier ? En quoi se distingue-t-il de l'être ?... » En dehors de la synthèse, ces deux termes, pris abstractivement, se confondent entre eux et échangent leurs facteurs. La vérité ne se trouve que dans le troisième terme, c'est-à-dire (pour la première triade) dans le devenir. Par conséquent, le devenir, comme le dit Hegel, est le premier *concept concret,* « concept concret, ajoute-t-il, qui embrasse la réalité dans sa richesse inépuisable, dans son rythme, dans son mouvement ».

Mais, si l'esprit est une synthèse de *contraires* (d'être et de non-être, de bien et de mal, de vrai et de faux, etc.) et si, à ces contraires, s'applique la triade hégélienne, l'esprit est aussi une synthèse de *distincts* « de beau et de vrai, de vrai et d'utile, d'utile et de bon ». Et c'est ici qu'Hegel se trompe. Ne songeant pas que « le vrai n'est pas au faux ce qu'il est au bon, que le beau n'est pas au laid ce qu'il est à la vérité philosophique », Hegel « a conçu dialectiquement, d'après sa dialectique des contraires, la relation des degrés ».

Les distincts, c'est-à-dire les formes spirituelles, doivent être conçues autrement ; elles doivent être conçues comme des *moments* de l'activité de l'esprit, de manière cependant qu'un distinct, par rapport à un autre distinct, soit comme un degré inférieur par rapport à un degré supérieur, qui ne pourrait exister sans lui. Expliquons-nous.

Croce distingue dans l'esprit, deux activités : l'activité spéculative et l'activité pratique, dont chacune se subdivise à son tour en deux degrés. L'activité spéculative se divise en degré imaginatif, qui nous donne l'intuition ou l'art, et en degré logique, qui nous donne le concept ou la vérité. L'activité pratique se divise en activité économique (individuelle ou utile) et en activité éthique (universelle ou bonne et morale).

Ces quatre formes, à la fois distinctes et unies, *s'impliquent* entre elles, puisque d'une part, si l'intuition peut exister sans le concept, si l'activité spéculative peut exister sans l'activité pratique, et si l'on peut exercer une action utile qui ne soit ni morale ni immorale, d'autre part le concept s'appuie sur l'intuition, et l'acte pratique s'appuie sur l'acte spéculatif. Et il n'existe pas d'action morale qui ne soit, à la fois, parfaitement utile ou économique. On comprend donc comment le degré supérieur implique toujours l'inférieur : on comprend de même que l'esprit est un cercle, dans lequel le dernier devient matière du premier. L'activité pratique, en effet, qui est le sentir, le désirer, le vouloir, excite ou fait naître, l'intuition et l'art, etc.

Sans nous arrêter maintenant à montrer pourquoi cette confusion entre la synthèse des contraires et les relations des distincts est, d'après Croce, la source de toutes les autres erreurs

de Hegel, nous dirons un mot sur les quatre formes spirituelles qui lui ont fait adopter sa division de *la philosophie de l'esprit.*

La première forme de l'esprit spéculatif est la connaissance intuitive. *En dehors* de ou *sous,* ou *précédant* l'acte intuitif, « se trouve la sensation, la matière informe, que l'esprit ne peut jamais saisir en elle-même, en tant que matière pure, et qu'il ne peut posséder que par la forme et dans la forme. La matière, investie et vaincue par la forme, donne lieu à la *forme concrète* », en d'autres termes, à l'art. Croce, dans son *Esthétique* et dans d'autres ouvrages, tous dirigés contre l'esthétique empirique, pratique, intellectualiste, agnostique ou mystique, affirme son esthétique de l'intuition pure, qui embrasse et inclut la part de vérité de toutes les autres théories et qui par conséquent, les dépasse définitivement. L'art, selon le directeur de la *Critica,* est une vision pure, une pure représentation, une pure intuition. « L'art se règle uniquement sur l'imagination ; les images sont sa seule richesse. Il ne classifie pas les objets, il ne les juge pas réels ou imaginaires ; il ne les qualifie pas, il ne les définit pas. Il les sent et les représente : rien de plus. A cause de cela, et en tant qu'il est une connaissance non pas abstraite, mais concrète, une connaissance telle qu'elle saisit le réel sans altérations ou falsifications, l'art est une intuition. Et en tant qu'il représente le réel immédiat c'est-à-dire non encore médiat, non encore expliqué par le concept, on doit le dire intuition pure. » L'intuition peut être identifiée avec l'expression : « *Intuire è esprimere* ». Dans le fait esthétique « l'activité expressive ne s'ajoute pas au fait des impressions ; mais ces dernières sont travaillées et prennent forme par cette activité et reparaissent dans l'expression. Ainsi l'eau qui traverse un filtre reparaît la même et différente à la fois. On a donc pu dire que l'art est une forme pure et que matière et forme, contenu et forme, dans l'art, sont tout un. » Et ce n'est pas tout; justement parce qu'il est intuition pure, l'art est essentiellement lyrique. Si l'intuition est vraiment pure de toute abstraction et de tout élément spéculatif, elle ne pourra représenter « que la volonté dans ses manifestations ; en d'autres termes,

elle ne peut représenter que des états d'âme », c'est-à-dire la passion, le sentiment, la personnalité, qui se trouvent en tout art et qui en déterminent le caractère lyrique. En définitive, l'art est individuel et amoral, puisqu'il est l'expression des sentiments et des impressions de l'individu, au moment où il s'exprime. Et si l'individu s'exprime bien, il est un artiste, bien qu'il puisse être un fripon au point de vue moral. Quoiqu'il appartienne à la morale de fixer les limites de la liberté dans la divulgation extérieure du fait esthétique, l'art en soi, n'est ni moral ni immoral. Et l'art s'identifie avec le langage, lequel lui aussi n'est qu'une expression d'impressions.

Si l'art est connaissance individuelle, le concept est pensée de l'universel, qui possède un caractère commun avec la représentation : le pouvoir d'exprimer. Et cela parce que le concept n'existe et ne peut exister que sous les formes intuitives et expressives du langage. Mais le concept se distingue profondément de la représentation par deux autres caractères pouvant être ramenés à un seul : le caractère d'universalité, le caractère concret. Le concept est universel, c'est-à-dire transcendant par rapport aux représentations particulières, et à cause de cette universalité, aucune ou aucun nombre de ces représentations ne peut lui être adéquat : le concept de finalité, par exemple, est tel qu'on ne peut concevoir un fragment de réalité, pour si grand qu'il soit, qui épuise en soi la finalité. Et ce concept est encore concret, parce que, « si le concept est universel et transcendant par rapport aux représentations particulières, il est immanent dans ces représentations particulières et par conséquent, dans toutes les représentations particulières. Sa transcendance est donc en même temps immanence. Il n'est aucun fragment de la réalité, pour si petit qu'il soit, à qui ne s'applique ce concept de finalité, et en qui ce concept ne soit immanent. Nous parlons, bien entendu, du concept vrai, du concept pur, qu'il faut bien distinguer des pseudo-concepts empiriques des sciences naturelles et des pseudo-concepts abstraits des sciences mathématiques. Les premiers, en effet, sont concrets sans être universels; les seconds sont universels sans être concrets. A cause de cela, les uns et les autres sont arbitraires et ne possèdent aucune valeur spé-

culative, pour si grande que soit leur utilité; ils ont seulement un caractère pratique. M. Croce refuse donc la valeur de vérité aux sciences naturelles et aux sciences mathématiques. Il complète et approuve ainsi, d'un point de vue philosophique, les critiques nombreuses qui, de Poincaré à Le Roy et de Bergson à Rickert, ont été opposées aux sciences et à leurs lois. — Si le concept est universel concret, il est aussi jugement individuel, parce qu'il est unité d'individuels et d'universels; il est une synthèse de moi et d'intuition. Concevoir ou entendre, c'est juger, comme juger c'est définir. De manière que le jugement individuel est toute notre connaissance celle que nous produisons à chaque instant et qui épuise toute la réalité. Croce développe logiquement cette idée et conclut à l'identité de l'histoire et de la philosophie, puisque l'une et l'autre sont un concept universel concret, une synthèse de l'élément intuitif (c'est-à-dire de la vision du fait avenu) avec le concept ou la pensée du fait, qui transforme le fait brut en un sujet de jugement individuel ou de récit historique. Mais si d'un côté, dans sa logique, Croce proclame l'hétérogénéité de la philosophie et de la science, et l'identité de la philosophie et de l'histoire, de l'autre, il refuse à la religion le droit de se dire un *moment autonome* de l'esprit. Pour lui, la religion est une philosophie mythologique et imparfaite; elle offre au philosophe des matériaux qui doivent être transformés, épurés : c'est-à-dire transformés en cette religion réfléchie et perfectionnée qui est la philosophie. C'est pour cela que dans un récent article : *Religion et Sérénité,* il niait que la religion donne cette consolation et cette sérénité que la philosophie ne peut donner, provoquant la réponse que lui adressait un de nos amis dans la revue *Vita e Pensiero* (1) : « s'il était bien sûr que la philosophie néo-hégélienne était pour les mères de Belgique aussi consolante que la foi du cardinal Mercier ? ».

De l'activité spéculative naît l'activité pratique. Et de même que Croce exclut la religion de la première, ainsi dans la seconde il répudie la forme spirituelle du sentiment. Et ceci

(1) *Vita e Pensiero* est une revue qui se publie à Milan et que dirige le P. Gemelli. Est la plus répandue dans les milieux catholiques d'Italie. (N. D. R.)

n'est qu'une de ses thèses les plus notables ; il en est bien d'autres comme : la genèse pratique de l'erreur qui est due « à l'illégitime passage d'une forme spéculative à une autre forme et d'un produit spéculatif à un autre produit différent » ; l'identité entre l'action et la volition ; la distinction entre la volition et ce qui se produit, la théorie de la liberté qui s'oppose au déterminisme, en même temps qu'au libre arbitre, affirmant le lien indissoluble de la nécessité et de la liberté dans l'acte de volition, parce que l'acte volitif s'appuie toujours sur un fait historique, sur une situation de fait déterminée et nécessaire, qui produit pourtant toujours quelque chose de nouveau et de libre ; la critique des jugements de valeur ; la dialectique du bien et du mal, qui conçoit le bien comme la réalité et le mal comme l'irréalité de la volonté, si bien que le mal, même réel, n'existe que dans le bien qui contraste avec lui et le dépasse. Cette dernière thèse est en connexion avec la thèse du devenir considéré comme une synthèse d'être et de non-être et dépasse l'optimisme et le pessimisme. Toutes ces doctrines sont amplement développées par l'auteur, dans l'étude qu'il fait de l'activité pratique en général.

Passant ensuite à l'activité pratique sous ses formes spéciales, Croce subdivise cette activité, comme nous l'avons dit, en activité utilitaire ou économique et en activité morale ou éthique.

L'acte volitif, en tant qu'économique, peut nous satisfaire comme individus, en un point donné du temps et de l'espace. En tant que moral, au contraire, il nous satisfait comme êtres en dehors du temps et de l'espace, « il nous satisfait, non comme individus, mais comme hommes ; et comme individus, il ne nous satisfait qu'en tant qu'hommes ; et, en tant qu'hommes, il ne nous satisfait que par le moyen de la satisfaction individuelle ».

L'utile est amoral ou pré-moral, tandis que l'acte éthique ne peut pas ne point être utile. « La distinction entre l'acte utile et l'acte éthique gît dans cette possibilité de l'existence indépendante de l'utilité : l'unité de ces actes se trouve dans l'impossibilité de séparer l'utilité de la moralité... Au concret, l'utilité, l'universel dans l'individuel, l'éternel dans l'individuel, l'éternel dans le contingent. »

Croce, en conséquence, combat à la fois les négations de la forme économique et l'abstraction morale, qui refusent au concept d'utilité la place à laquelle il a droit dans l'organisme spirituel. Il s'oppose encore énergiquement aux tentatives de l'utilitarisme, de l'associationisme et de l'évolutionisme, qui voudraient supprimer la forme éthique. « L'examen philosophique, écrit-il, après les nombreuses et toujours vaines tentatives de l'utilitarisme, voit reparaître plus vive la distinction entre l'utilité individuelle et ce qui est à la fois individuel et super-individuel ; il voit reparaître l'affirmation de la forme morale, comme distincte de l'utilité et unie à la fois, à l'utilité; l'autonomie de l'éthique, contraire à tout utilitarisme et à l'éthique hétérogène. » D'après cet aperçu, on comprendra facilement quelle est l'opinion de Croce sur la question de savoir si le principe de l'éthique est matériel ou formel. Il est formel, répond-il, en tant que l'acte moral est toujours ce qui dépasse le particulier ou les groupes de particuliers, en tant qu'il est volition de l'universel, en tant qu'il *aime* l'universel, cet universel qui se trouve partout et ne s'épuise en aucune chose particulière, en aucun nombre d'êtres, pour si grand que soit ce nombre. Mais l'éthique formelle est en même temps, matérielle, si l'on entend par là qu'elle doit être, « non pas la pure condition logique du principe éthique, mais ce principe éthique lui-même, dans sa qualité concrète, déterminant ce qu'est, dans toute sa réalité, la volition morale ». En développant ces deux thèses principales, l'auteur trouve l'occasion de s'arrêter sur mille théories secondaires, qui en découlent comme conséquences nécessaires. Telles par exemple, la doctrine qui ramène la philosophie du droit à la philosophie de l'économie, et la doctrine sur l'irréalité des exigences historiques, parce que les lois, quoique très utiles, en tant qu'elles préparent à la volition synthétique et parfaite, ne sont pas la volition réelle effective.

Comme on voit, dans ce système de complète immanence, le réel est essentiellement rationnel. L'idéal et la justice sont des abstractions qu'on a dépassées. Ce qui existe, c'est l'Esprit, c'est le fait, c'est l'histoire. Voilà la raison qui décide M. Croce à ne pas parler de guerre injuste ou de guerre juste ; la guerre.

il sera utile de le répéter, est pour lui « aussi peu morale ou immorale qu'un tremblement de terre » c'est un fait, qui est rationnel, parce que le réel est rationnel. Pour lui — et il l'a maintes fois proclamé — un droit, qui n'est pas accompagné de force, n'est qu'une parole vaine, un universel qui n'existe pas dans l'individuel, c'est-à-dire une abstraction qu'on doit combattre.

Tel est en abrégé le système de Benedetto Croce, qui compte de nombreux adeptes et qu'il faut prendre pour point de départ si l'on veut comprendre la nouvelle attitude du néo-hégélianisme italien, représenté par Giovanni Gentile (de l'Université de Pise) et par son école.

III. — *Le mouvement idéaliste.*

Gentile, ainsi que Guido de Ruggiero, Vito Fazio Allmayer et Giuseppe Saitta, n'est pas complètement satisfait de la philosophie de Croce. Il aspire à un « idéalisme actuel », à « une doctrine de l'immanence absolue, qui serait en même temps l'idéalisme absolu et le véritable positivisme absolu ». Dans son ouvrage sur *La philosophie contemporaine*, De Ruggiero oppose à Croce l'objection suivante : si la réalité est une évolution, elle ne peut supporter de déterminations statiques, lesquelles, parce que statiques, sont impuissantes à nous donner la réalité concrète. De Ruggiero voit donc, sous l'apparente unité de la pensée crocienne, un hiatus profond, une contradiction non résolue, qui provient de la lutte entre une culture empruntée au dynamisme le plus intense et un goût des classifications et des distinctions, qui vient refroidir la vie intense de ce dynamisme, sans pouvoir l'éteindre entièrement. Et il poursuit : « Après la *Philosophie de l'esprit*, la tâche de la philosophie est, selon nous, de fondre de nouveau dans l'unité les distinctions du système crocien, de manière toutefois, à tenir compte des exigences légitimes de ces distinctions. » Gentile a suivi cette voie, dans sa *Communication*, d'il y a deux ans à la *Bibliothèque philosophique de Palerme*, sur *L'Acte du penser, comme acte pur*, et spécialement dans son tout récent volume sur *la Réforme de la dialectique hégélienne*.

Continuant la conception de Spaventa, cette école considère toute distinction comme abstraite ; le vrai concret est l'actualité, l'acte pur, qui est indistinctement tout l'esprit. C'est-à-dire que, non seulement dans tout acte de l'esprit se trouve tout l'esprit, parce que l'esprit est nécessairement concentrique mais encore chaque distinct est tous les autres distincts, parce qu'il n'y a pas, en réalité, distinction. L'esprit est actualité, acte pur, qui ne possède aucune dénomination, parce qu'il est l'unité sans distinction. Et la réalité est philosophie. « Donc, explique De Ruggiero, l'art est philosophie, non dans ce sens qu'il *pense* des *théories philosophiques*, ou qu'il peut être ramené à une forme plus élevée de connaissance, mais en tant que réalité spirituelle, c'est-à-dire en tant qu'évolution historique. Par conséquent aussi, la science est philosophie, non pas en tant que connaissance d'une réalité extérieure au penser, mais en tant que réalité spirituelle qui pose et l'éternité immuable et le vide de la loi. Dans ce même processus historique (qui est l'esprit) est conçue l'activité pratique. Cette activité, en tant qu'elle n'est pas purement pratique, mais aussi activité réfléchie et auto-consciente, est activité spirituelle, pensée pure... Dans cette profonde unité spirituelle, qui n'annule pas mais reconnaît, au contraire, et légitime les différences des activités de l'esprit, la philosophie sort du particularisme étroit des écoles et devient la réalité historique, dans toute la plénitude de ses applications. »

C'est inspirés par un tel programme qu'ont été publiés, en ces dernières années, quelques ouvrages que nous ne résumerons pas, parce que Giovanni Gentile et son école n'ont pas encore donné à leur pensée un plein et systématique développement.

Nous noterons seulement qu'en se basant sur ces principes, M. Gentile, dans ses deux études, *Le Concept de l'histoire de la Philosophie* et *La Sphère de la Philosophie et de l'histoire de la Philosophie*, nous donne la solution du problème de l'erreur dans l'histoire de la pensée philosophique et, implicitement, la solution du problème du mal dans l'histoire. L'auteur, parlant de la vérité *qui se fait*, *qui se crée*, nous dit : « L'erreur au moment où elle se produit est vérité. Tout acte de l'esprit est

acte de vérité, vérité absolue dans sa relativité, absolue dans son moment historique. » L'erreur ne devient erreur que si l'esprit, changeant, se développant, vivant en un mot, ne veut pas la dépasser. Plutôt que d'erreur, on devrait parler d'esprit erroné, qui va toujours se corrigeant, qui se trompe toujours, parce qu'il ne s'arrête jamais à une conclusion stable et immuable. Donc l'erreur est ce qui était vrai à son moment, ce qui est faux à un moment postérieur, si on ne l'intègre pas avec un principe plus élevé. Dans la réalité et par conséquent dans la pensée actuelle, ces distinctions de vrai et de faux, de bien et de mal, n'existent pas ; il n'y a pas dualisme. Objecter qu'alors l'erreur vaut la vérité serait du pur platonisme, un platonisme qui tenterait de résister, de se rebeller contre la philosophie moderne, contre la synthèse *a priori*, contre l'unité des contraires.

Comme on le voit d'après ces quelques indications, cette forme d'hégélianisme est orientée dans une direction différente de celle qu'a suivie Benedetto Croce, qui, dans la *Voce* de Florence éprouva le besoin de s'opposer à ses amis.

Penser, leur objecte-t-il, c'est unifier en distinguant ou distinguer en unifiant. Si vous considérez comme abstraite la distinction même, vous vous placez dans la situation du mystique qui s'exprime, ou plutôt ne s'exprime pas, par l'ineffable. C'est en vain que pour donner une empreinte idéaliste à votre mysticisme de l'actualité, vous essayez de déduire et d'opposer, dans l'acte, la nature et le mécanisme, c'est en vain que vous recourez à la distinction entre la pensée et le pensé, entre l'acte et le fait, entre le présent et le passé. Avant tout, dites-vous, comment l'acte peut devenir fait, la spiritualité mécanisme, comment l'actualité peut-elle se diviser pour donner naissance à un passé ? S'il s'agit d'un passé non pas chronologique mais logique, le mot passé est une simple métaphore qui indique en réalité, la distinction de deux formes de l'esprit. Et voilà introduit de nouveau subrepticement, dans la philosophie de l'actualité, ce critère de la distinction qui en avait été chassé... Et ce qui est pire, cette distinction n'est plus justifiée. Et puis, ne vous semble-t-il pas que la pensée, le passé, le fait, n'ont rien à voir avec le méca-

nisme et la nature? Tandis que ces derniers sont impensables, les autres sont éternellement repensables. Le passage de l'actualité à l'histoire reste encore injustifié. La conséquence logique de votre principe de l'immanence serait à vrai dire, comme une immersion dans un présent immobile, privé de toute opposition, puisque toute opposition se fonde sur une distinction. Et je trouve encore d'autres inconvénients, poursuit Croce, à votre idéalisme actuel. Vous protestez, à juste raison, contre l'idée d'une philosophie *définitive;* mais la vôtre serait justement une philosophie définitive, puisqu'il ne resterait, en dehors d'elle, que les distinctions abstraites établies dans l'objet de la pensée, que l'empirisme, que la conception ordinaire des hommes, que la non-philosophie. Et je vous laisserai passer jusqu'à un certain point les négations que vous faites des plus importantes distinctions philosophiques; ce qui me donne surtout à penser, dans votre idéalisme actuel, c'est cette impression qu'il produit dans la conscience que nous avons des contrastes de la réalité. C'est cet acquiescement au fait en tant que fait ou à l'acte en tant qu'acte, implicite dans votre théorie de l'erreur et du mal, atténuée par vous jusqu'à disparaître presque entièrement. Je crains que vous ne reveniez à l'indifférentisme théorique et éthique. Vous n'y reviendrez pas en tant qu'hommes, parce qu'autant est vif votre sentiment historique, autant est élevé votre sentiment éthique et votre amour de la vérité; mais vous y revenez en tant que théoriciens. Et votre théorie produira ou même elle a produit peut-être tous les effets qu'une théorie peut produire.

IV. — *Les courants secondaires de l'idéalisme absolu.*

Il ne faut pas croire que la *Critica* soit la seule revue qui expose et développe cette opinion idéaliste sur le monde et la vie. Non. Il y a des savants qui diffèrent de Croce et de Gentile et qui prônent quelque forme spéciale et toute particulière d'idéalisme. Nous les indiquerons brièvement, quoique quelques-uns d'entre eux puissent mériter un plus long exposé.

Pascal d'Ercole, de l'Université de Turin, particulièrement

dans son ouvrage *Essai de Panlogique ou l'Encyclopédie philosophique de Pierre Cerretti l'Hegelien*, nous propose un idéalisme spécial qui serait, en partie, une correction de l'hégélisme prôné par Cerretti vers le milieu du XIXe siècle.

A Rome, un jeune et distingué hégélien indépendant, Adriano Tilgher, qui a su se faire remarquer par l'originalité de ses vues, dans ses études sur le droit et sur l'esthétique (*Art, connaissance et réalité, Linéaments d'esthétique*), Adriano Tilgher veut joindre plus rigoureusement que Benedetto Croce la philosophie hégélienne de l'art au concept hégélien de la dialectique, pour obtenir une déduction transcendantale du concept d'art.

Un autre professeur de l'Université de Turin, Annibale Pastore, dans ses deux volumes *De l'Être et du Connaître* et la *Pensée pure*, construit un système original de la pensée autologique pure.

Trois penseurs d'avenir s'orientent aussi vers l'idéalisme ; ce sont : Mario Losacco, Giovanni Amendola et Antonio Pagano. Le premier, dans *Rationalisme et Mysticisme*, montre la possibilité d'un accord entre l'attitude rationaliste et l'attitude mystique de l'esprit. Le second, dans *La Catégorie*, ramène la catégorie à la pensée, en tant que synthèse formatrice de l'expérience, et ramène la pensée à l'acte du jugement. Le troisième, dans ses deux volumes *sur l'Individu dans l'Éthique et l'Individu dans le droit*, expose son idéalisme critique radical et son « Panpsychisme pluraliste ».

Pietro Martinetti, de l'Académie scientifique et littéraire de Milan, mérite une mention spéciale pour son *Introduction à la Métaphysique : théorie de la connaissance*, dont un seul volume a paru jusqu'à présent. Il adhère à la philosophie de l'immanence ou du donné immédiat qui en Allemagne, a pour auteurs Schuppe, Rahmke et Von Schubert Soldern. Il apporte pourtant quelques modifications à cette philosophie. L'idéalisme de Martinetti prend pour point de départ l'unité, donnée par la conscience, du sujet et de l'objet ; mais, tout en restant attaché à cette unité, il ne veut pas s'y renfermer entièrement. Outre la conscience de l'individu, pur moment subjectif, il admet une conscience absolue, générique, à qui sont présents

tous ces éléments de la réalité qui ne se présentent que séparément devant la conscience individuelle ; en cette conscience sujet et objet sont toujours reliés, comme les deux pôles d'une même et unique réalité. La tentative de Martinetti, qui essaie de fondre la métaphysique de l'être avec la métaphysique du connaître, sa conception du réel comme pluralité consciente, ses idées en matière de religion, idées qu'il a exprimées dans son discours : *Le Règne de l'Esprit*, tout cela rend fort intéressante la pensée de ce savant qui consacre encore une grande partie de son activité à la traduction des œuvres philosophiques de Kant, d'Africano Spir, d'Höffding, etc.

Une observation doit être faite ici. Au milieu de ce mouvement idéaliste général, la pédagogie prend aussi un développement toujours plus grand, et surtout grâce à Lombardo-Radice, qui, pendant quelques années, dirigea la *Revue de Pédagogie et de Politique scolastique*.

D'accord avec Gentile et avec son *Sommaire de Pédagogie considérée comme science philosophique*, Lombardo-Radice ne distingue pas la pédagogie de la philosophie : il les identifie. La pédagogie est la doctrine de la formation de l'esprit et, comme l'esprit est essentiellement historicité, devenir, étudier l'esprit, c'est étudier son processus, sa formation, son développement. Donc, si l'esprit est autonome, sa formation pédagogique est la même chose que sa formation propre, sa formation par lui-même ; l'éducation doit être nécessairement de l'auto-éducation. Le concept d'éducation s'identifie avec le concept d'autonomie spirituelle.

V. — *Le déclin du positivisme.*

Cette merveilleuse floraison de l'idéalisme absolu en Italie coïncide avec le déclin du positivisme. Il y a seulement quelques lustres (et il semble qu'il y ait autant de siècles), Comte et Spencer, Lombroso et son *Anthropologie criminelle* triomphaient. La *Revista di filosofia scientifica* triomphait aussi avec ses collaborateurs Angiulli, Morselli, Moleschott, Trezza. Aujourd'hui, le positivisme disparaît. Il suffira de dire que

depuis quelques années déjà, il n'est plus en mesure d'avoir une revue particulière, faute d'abonnés. La *Revista di Filosofia e Scienze affine* a dû se fondre avec la revue philosophique dirigée par le regretté Carlo Cantoni, le philosophe néo-kantien ; elle a donné ainsi naissance à la *Revista di Filosofia* actuelle, qui offre une généreuse hospitalité à toutes les idées des divers professeurs de philosophie.

Le plus glorieux des positivistes survivants, celui dont l'œuvre est pourtant, de l'aveu même de ses amis, « entourée d'ombre et de silence », est sans nul doute le vieux Robert Ardigo. Son système ne peut être confondu avec ceux des positivistes appartenant à d'autres nations. Il s'accorde avec eux pour admettre « que les sens et l'expérience sont la balance de la vérité » et qu' « à la sublimité forcée et vieillie des rêves métaphysiques on doit substituer le fait ». « Le fait est divin ; *Verum ipsum factum.* » C'est seulement « par la méthode infaillible de l'observation et de l'analyse qu'on pourra atteindre la vérité » sans précipitation et sans apriorisme, n'imposant pas nos idées à la réalité, mais modelant nos idées sur ses exigences. Et comme l'expérience et l'observation ne nous donnent que des phénomènes, il faut conclure que « tout effort de réalisation est vain, qui dépasse les phénomènes ; l'œuvre de la science ne peut être que de nous révéler la coexistence, la succession et la ressemblance des phénomènes », pour en déduire les grandes lois.

Donc, continue Ardigo, dans sa *Psychologie considérée comme science positive,* les faits nous enseignent qu'il existe une forme unique « fondamentale, qui engendre toutes les formes des phénomènes, par sa simple réduplication ». Et contre le matérialisme, contre le spiritualisme aussi, il soutient que « l'esprit et la matière, l'âme et le corps, en somme tous les actes psychiques et physiologiques, sont deux manifestations d'une même substance psycho-physique », laquelle, dans son évolution, va d'un stade moins parfait à un stade toujours plus parfait, et arrive ainsi jusqu'à la formation naturelle de la pensée humaine.

Le même processus se reproduit dans le tout cosmique comme Ardigo en fait la remarque dans sa *Formation naturelle,*

à propos du système solaire. L'observation et l'expérience nous enseignent que toute formation naturelle est une distinction indéfiniment progressive. De l'indistinct sort le distinct, qui à son tour, est un indistinct par rapport au distinct suivant, etc... De l'œuf provient le poussin ; de la nébuleuse primitive le système solaire. Dans cette évolution, tout est indissolublement relié en une immense harmonie ; la nature est la continuité des choses. Elle est la continuité dans l'espace et dans le temps. Et d'abord dans le temps : puisque la nébuleuse primitive elle-même n'est pas le premier absolu, mais qu'elle s'est formée dans le sein du tout, immensément plus grand, qui l'a engendrée, comme ce tout a été produit par un autre tout, et ainsi de suite à l'infini ; tout distinct est toujours précédé d'un indistinct, dans l'éternité à venir comme dans le temps passé. Secondement dans l'espace : puisque, au-delà de notre système solaire, il y a d'autres mondes et puis d'autres encore, dans l'infini de l'espace ; la nature est continuité dans l'espace. Et tout est connexe, nous le répétons. Si bien que ce qui se produit maintenant en moi est produit « nécessairement » par tout l'infini de l'espace et du temps et pourrait être représenté « par le point d'intersection de deux lignes qui se coupent ». De plus, dans la nature, il n'y a ni immobilité, ni chaos, mais « mouvement et ordre stable », parce que « dans la nature tout mouvement est rythmique, depuis la révolution d'un astre jusqu'au battement d'un cœur, depuis la rotation du soleil jusqu'à celle d'un atome élémentaire... Ce qui est, est un rythme qui se poursuit ; ce qui devient, est un rythme qui se forme. » Et tout arrive nécessairement. Pourtant, tout ce qui arrive est pour nous un effet du hasard, parce que provenant de l'infini, nous ne pouvions le prévoir.

Comme, d'un côté, Ardigo admet un infini toujours plus grand, de même, de l'autre, il admet un infini toujours plus petit. Tout est composé, il n'y a rien de simple : « La beauté est composée de sensations : la liberté est une somme d'instincts ; la volonté est une masse d'atomes de volonté. » Et sensations, instincts, atomes de volonté sont à leur tour composés. Et ainsi de suite à l'infini. « L'individu, comme tel n'existe pas. Il n'existe réellement qu'en tant qu'unité collective, comme

résultante des parties... En un seul homme vivent à la fois, pour ainsi dire, beaucoup d'hommes différents. » Voilà comment s'exprime Ardigo dans le sixième volume de ses œuvres. Il reconnaît si peu l'individualité personnelle qu'il y a quatre ans, dans la *Rivista di filosofia* sous le titre d'*Esthetisme, Idée, Logisme*, il en arrivait à dire : « Il n'est pas absurde de penser que l'unité de conscience serait obtenue, si l'on réussissait à souder ensemble deux cerveaux, par une opération analogue à celle qui consiste à joindre deux parties vivantes qui ont été sectionnées. »

Dans la *Morale du positivisme*, et dans sa *Sociologie*, Ardigo, suivant toujours de près les lignes directrices de son système, insiste sur ce que le fait éthique de la justice, la disposition antiégoïste de l'homme, est une formation naturelle, comme la formation des plantes. « La morale des antiques Égyptiens est un fruit naturel du pays et de l'époque, aussi bien que la flore et la faune de la région égyptienne. J'en dirai autant de la morale des Chinois et de tous les autres peuples anciens et modernes. » Les qualités sociales antiégoïstes sont le produit des diverses conditions des peuples et des diverses époques; elles deviennent ensuite le principe des actions humaines bonnes et morales. Ces actions proviennent « de l'impulsion physiologique de l'idéalité mentale » et doivent être considérées comme libres ; nous en sommes responsables, parce que, si tout arrive nécessairement, si la force irrésistible qui détermine l'acte se trouve dans tous les actes, « toutefois l'acte moral est produit toujours par l'arbitre que meut *l'impulsivité de l'idée*, c'est-à-dire *une force éthique*, qui agit pourtant d'une manière irrésistible ».

Ardigo n'a pas trouvé de disciples fidèles, qui voulussent continuer, développer ses idées. Plusieurs fois et encore très récemment il cria bien haut mais en vain contre les courants actuels de la pensée philosophique ; ses deux plus illustres admirateurs même, Giovanni Marchesini, de l'Université de Padoue, et Erminio Troilo, de l'Université de Palerme ne sont pas entièrement satisfaits du système de leur maître.

Marchesini en effet, dans quelques-uns de ses ouvrages, comme *La Crise du positivisme*, *Le Problème philosophique*, et

Les Fonctions de l'âme, continue à parler de la nécessité d'un « positivisme idéaliste qui sache revendiquer les droits du fait et aussi ceux de l'idéal, tous ébranlés et violés par le positivisme matérialiste non moins que par l'idée mystique ». Troilo, lui aussi, dans deux de ses plus importants volumes *Idées et Idéal du positivisme* et *Le Positivisme et les droits de l'esprit*, réduit l'histoire de la philosophie à un vaste drame, à un duel entre les deux grandes directions de la pensée, à une lutte continue entre le positivisme et l'idéalisme. Et Troilo conclut que ces deux directions sont des manifestations de l'esprit qui ne peuvent, ni l'une ni l'autre, être supprimées. L'esprit serait divisé en deux parties, *desintegré*, si, par un aveugle exclusivisme, on le réduisait à une seule de ces orientations. Dans un volume ultérieur, il nous exposera ce nouveau positivisme, qui se propose d'obtenir la fusion, la synthèse des deux courants d'idées, nécessaires à l'intégrité de l'esprit.

L'illustre historien Pasquale Villari est également rangé d'ordinaire parmi les positivistes. Dans ses études philosophiques, réunies en volume sous le titre *Art et Histoire*, il salue avec enthousiasme la période inaugurée par Galilée, qui, soustrayant la nature au pouvoir de la métaphysique inféconde, renonça à la recherche des *essences* et réduisit la recherche scientifique à la constatation des faits, à l'induction des lois, au moyen des méthodes expérimentales et mathématiques. Galilée a préparé la période moderne, qui est passée de l'étude des sciences naturelles à celle des sciences morales. Certes, la méthode qu'on doit appliquer à ces dernières est différente. « Croire de pouvoir appliquer le nombre et les formules aux passions du cœur humain et aux idées, aux aspirations de notre intelligence, ce serait montrer une ignorance absolue de la nature humaine et de la nature de la pensée. » Toutefois, une révolution, semblable à celle qui a été opérée par Galilée dans les sciences naturelles, doit être opérée dans les sciences morales. La philosophie, laissant de côté les questions métaphysiques de l'essence de l'homme, doit étudier l'homme lui-même dans les manifestations extérieures sensibles. Mieux encore, la méthode philosophique sera la méthode historique, appelée par Villari « positivisme historique ». Mais, à notre avis, chez

ce grand écrivain, les tendances idéalistes sont, malgré tout, beaucoup plus profondes que les tendances positivistes.

Au contraire, un positivisme pur et vrai se manifeste chez Federico Enriques, de l'Université de Bologne. Enriques possède le mérite d'être un des principaux fondateurs et rédacteurs de la revue *Scientia*, née en 1907. Cette revue a pour but de résumer et de discuter les résultats généraux de toutes les sciences, afin de répandre l'esprit scientifique. Ce résumé des derniers résultats de la science peut être tenu à jour, grâce à l'organisation du travail des principaux savants, et à leur collaboration ; il suit pas à pas les nouvelles découvertes et le développement continu du savoir. Et, pour Enriques, il constitue la philosophie scientifique... Cette philosophie d'Enriques ne reconnaît ni Inconnaissable, ni Absolu, parce que, dit-il dans ses *Problèmes de la science*, il n'y a rien d'inconnaissable pour l'intelligence humaine, et l'immense région de l'inconnu va tous les jours se rétrécissant. Par le procédé logique, ajoute-t-il dans les *Problèmes de la logique*, nous pouvons obtenir « une série discontinue progressive d'êtres de la pensée, qui sont aptes à nous fournir une représentation approximative de la réalité continue ». Le professeur Enriques ne condamne absolument par là ni la métaphysique, ni les religions. Son positivisme critique, comme il l'appelle, voit en tout système métaphysique « une représentation subjective de la réalité, un modèle forgé par l'esprit humain, où les éléments tirés du réel ont été combinés de façon à rendre compte d'un certain ordre de connaissances, d'après un certain point de vue, qu'on considère arbitrairement comme universel ». Ce modèle « peut être utile au développement de la science », si bien que « dans les plus étranges systèmes métaphysiques, on trouve quelque chose qui semble être le prélude de quelque découverte, de quelque opinion scientifique ultérieure ». Enriques ne combat la religion parce que, expose-t-il dans son volume *Science et Rationalisme*, les religions, qui obéissent du reste comme la science à une inspiration affective, sont « de libres images de la fantaisie créatrice, par lesquelles chacun embellit, pour soi-même, sa vie intime, stimulant ainsi les énergies de l'action ». Ce sont encore « des expansions de vie poétique que la raison

proclame libres de fleurir dans les cœurs. Et c'est sur la base de cette liberté qu'elle trace les lignes de la fraternité humaine. »

Nous indiquerons encore le monisme d'Enrico Morselli (1) et le contingentisme indéterministe d'un autre positiviste, le professeur Tarozzi de l'Université de Bologne. Ce dernier, quoique attribuant la contingence aux faits et aux lois, exclut pourtant toute vue finaliste. Nous ne nous arrêterons pas non plus sur les théories pédagogiques du positivisme, puisque, si elles sont encore enseignées aux futurs maîtres des écoles primaires, dans les « écoles normales », elles ne possèdent aucune importance au point de vue philosophique. Nous ne parlerons que de leur haine pour la métaphysique, qui se manifeste dans les œuvres de Saverio de Dominicis, où la métaphysique est réprouvée parce qu'elle « n'a rien fait pour émanciper l'homme matériellement ». La pédagogie scientifique du professeur Guido della Valle, successeur de Luigi Credaro dans la direction de la *Rivista pédagogica*, est digne d'une plus longue attention. Dans son docte ouvrage sur *Les Lois du travail mental*, il attribue à la pédagogie scientifique la tâche, non pas de se substituer à la pédagogie philosophique ou à la sociologie, mais de fournir « à ces sciences des bases plus solides, bases qui ne seront plus les fantaisies incontrôlées des constructeurs de systèmes idéologiques abstraits *a priori* ».

(*A suivre.*)

Fra AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.,
de l'Université de Turin,
directeur de la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*.

(1) Morselli est professeur de psychiâtrie à l'Université de Gênes ; biologiste et neurologiste très distingué, il a toujours traité les questions philosophiques.

L'ÉVOLUTION DU CONCEPT DE « PERSONNE »

DANS LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE [1]

II. — L'Évolution du concept de personne, dans ses rapports avec la théologie.

Dans le concept de personne, la pensée grecque se préoccupe, avant tout, de l'individu concret et subsistant, tel qu'il existe dans la réalité, avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles. L'hypostase est l'être ; elle constitue l'unité substantielle de l'être, et, parce qu'elle est le sujet de tout ce qui est en elle, elle unifie et la nature et les accidents. « Avec une pareille métaphysique, remarque à juste titre le P. de Régnon, les docteurs grecs n'ont eu à se préoccuper ni du principe d'individuation, ni de l'*heccéité*, ni de la *suppositalité* (raison de l'hypostase). Car, dans l'être tout court, ils trouvent ces choses. Chaque hypostase est, par elle-même, *cette* hypostase individuelle, puisqu'elle est proprement l'être. Dans *cette* hypostase, chaque accident est *cet* accident individuel, parce que précisément il existe en *cette* hypostase. Enfin la nature et tout l'ensemble des accidents est *ce tout*, parce que l'hypostase, dans laquelle existent ces divers éléments, les pénètre de son incommunicabilité. » Le processus de la pensée latine est tout autre. La philosophie chrétienne de l'Occident se place tout d'abord en face des termes les plus universels et les plus indéterminés, c'est-à-dire les plus éloignés de l'existence. La substance se réalise par le genre ; le genre, par l'espèce ; l'espèce, par l'individu. Chaque détermination apparaît comme un complément de l'être, et l'esprit cherche natu-

(1) Voir *Revue de Philosophie*, juillet-août 1919.

rellement *la raison formelle* de cette détermination, raison générique et spécifique, principe d'individuation. Quand il arrive au « suppôt » (c'est le terme par lequel les scolastiques désignent communément l'hypostase), c'est-à-dire à l'être finalement et complètement déterminé, subsistant en lui-même, ayant son existence propre et distincte, l'esprit envisage naturellement cette détermination ultime, ce complément dernier, cette existence distincte et séparée, cette *subsistence*, en donnant à ce mot un sens abstrait, comme la raison formelle de la « supposalité » ou personnalité.

De là une manière toute nouvelle d'étudier le concept de personne : on cherchera plutôt à analyser la raison formelle de la personnalité, c'est-à-dire à déterminer le principe de l'existence en soi, incommunicable et distincte, propre à l'individu de nature raisonnable. La métaphysique concrète des Grecs ne leur permettait pas ce point de vue : la métaphysique abstraite des Latins sera à la base de cette autre évolution.

I

Les théologiens du moyen-âge acceptent, sans la discuter, la définition de Boèce : *Persona est naturæ rationalis individua substantia* (1). Fidèles au processus de la pensée latine, leur regard tombe de prime abord sur la nature et seulement ensuite sur l'hypostase, l'hypostase ou la personne leur apparaissant comme le résultat d'un complément, d'un perfectionnement, de la nature. La nature est ce qui est commun à tous : la personne *ajoute* à la nature l'ensemble des propriétés individuelles. D'ailleurs, les équivoques créées par l'emploi du terme *substantia* au lieu de *subsistentia* leur imposait l'obligation d'insister sur le caractère de singularité, de séparation, de distinction,

(1) Un des premiers maîtres de la scolastique, Alain de Lille, reprenant cette définition, en donne une étymologie fantaisiste, *res per se una*, cf. *Theologiæ regulæ*, reg. 32, *P. L.*, t. CCX, col. 637 qu'on retrouve chez plusieurs autres auteurs, notamment Albert le Grand, Gilbert de la Porée, Pierre de Poitiers, Garnier de Rochefort; cf. Braun, *Essai sur la philosophie d'Alain de Lille*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1898, t. II, p. 499-502. Gilbert de la Porée a écrit un commentaire sur le livre de Boèce : ce commentaire est publié, dans la *P. L.*, à la suite de *De persona et duabus naturis*, t. LXIV.

d'intégralité, de totalité, d'incommunicabilité, qui doit *s'ajouter* à la substance de nature rationnelle pour constituer la personne : « Le suppôt, déclare Hugues de Saint-Victor ou plutôt Jean de Corbie, auteur du *De Verbo Incarnato,* inclut dans son concept la raison de totalité, d'intégralité, de perfection ; c'est ce que signifie l'individualité, l'incommunicabilité, l'être par soi, distinct et séparé, la réalité subjectée en soi et non en autrui (1). »

Et déjà, sous plus d'une formule analogue, on rencontre la préoccupation d'expliquer la raison formelle de ces particularités. Pour Albert le Grand, l'unité a son principe dans la matière, la singularité, dans les notes individuantes, l'incommunicabilité, dans la séparation d'avec une autre hypostase (2). Alexandre de Alès voit aussi dans la distinction ou détermination de la substance rationnelle le principe formel de la personnalité : par le fait que l'humanité de Socrate n'est pas unie à une forme plus digne, la possibilité d'union avec une substance plus parfaite lui est refusée : elle est distincte de toute autre personne, elle est une personne elle-même (3). Saint Bonaventure analyse plus complètement ce concept de « distinction », qu'on retrouve à la base de sa définition de la personne, et en signale les trois éléments : singularité, incommunicabilité et dignité suréminente. Et c'est sur ce dernier point qu'il insiste, indiquant par là toute l'importance qu'il faut accorder à l'élément moral de la personnalité (4). Les mêmes idées se rencontrent chez la plupart des auteurs de la même époque. Chez tous, la définition de Boèce (5) est le point de départ d'affirmations relatives à l'incommunicabilité, à la singularité, à l'individualité de la personne, qui n'est précisément telle que parce qu'existant distinctement de toute autre hypostase. Mais ce

(1) S. Anselme, *Cur Deus homo, P. L.,* t. CLVIII, col. 278.

(2) *In IV Sent.,* l. III, dist. v, a. 14 : cf. a. 11, 12, 13.

(3) *Summa,* III p., q. vi, m. 4 ; q. iv, m. 6 ; cf. I p., q. lvi, m. 3 ; q. lviii, m. 4 ; *In Metaph.,* l. V, texte 23.

(4) *In IV Sent.,* l. III, dist. v, a. 2, q. 2, ad 1um ; dist. vi, a. 1, q. 1.

(5) Richard de Saint Victor substitue au mot *substance* le mot *existence*, dans la définition boétienne appliquée aux personnes de la Trinité, *De Trinitate*, l. IV, c. 22, *P. L.*, t. CXCVI, col. 945. — cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. III, c. 1, insiste sur l'*individua substantia*, qui équivaut à l'hypostase.

n'est encore qu'une ébauche de l'analyse plus complète que le XIIIe siècle va faire de l'idée de personne, grâce au génie de saint Thomas d'Aquin.

*
* *

Au premier abord, il semblerait que le Docteur Angélique maintient le problème de la personnalité sur le terrain encore assez vague et peu défriché où l'ont laissé ses prédécesseurs immédiats. Nombre de textes paraissent indiquer que la nature humaine du Christ n'a pas de personnalité propre, uniquement parce qu'elle est unie à la personne divine (1) et qu'elle recouvrerait cette personnalité, dès l'instant où elle serait séparée de la divinité (2). La « distinction », envisagée matériellement, comme chez Albert le Grand, Alexandre de Alès et Saint Bonaventure, serait-elle donc la dernière raison métaphysique de l'hypostase ou de la personne (3)?

A notre avis, ces formules ne représentent que l'écorce de la pensée thomiste. La métaphysique de saint Thomas pénètre plus profondément l'être. Elle distingue avec soin les deux acceptions du mot *substantia,* qui peut signifier ou l'essence spécifique, ou l'être concret, individuel. A cet être concret, on peut donner trois noms concrets, répondant à trois points de vue différents. Regarde-t-on son existence en lui-même et non en un autre, on le nomme *subsistence;* le conçoit-on revêtu d'une essence générale, on l'appelle *chose de nature* [res naturæ]; enfin se le représente-t-on comme soutien des accidents, on le dit *hypostase* ou *substance* (4). Saint Thomas admet ainsi l'équivalence d'hypostase et de substance.

(1) *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. 1, a. 1, ad 5um; *Opusculum contra errores Græcorum et Armenorum*, c. VI: *Sum. theol.*, III p., q. IV, a. 2, ad 2um.

(2) *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. 3. a, 3. ad 3um; *Sum. theol.*, III p., q. II, a. 2, ad 3um; a. 5, ad 2um; q. XVI, a. 12 et ad 2um; *de Pot.*, q. IX, a. 2, ad 13um; *Cont. gentes*. l. IV, c. 49; *Quodl.*, IX, q. II, a. 2.

(3) *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. 1, a. 1, q. 3 : cf. dist. 6. V, q. 1, a. 3. ad 3um; *Quodl.*, IX, q. II, a. 1; *Compendium theologiæ*, c. 211. Les théologiens modernes, partisans de l'opinion de Scot, se réclament, à l'aide de ces textes, de l'autorité de saint Thomas; voir, en particulier, FRANZELIN, *De Verbo Incarnato*, Rome. 1874, th. XXX.

(4) *Sum. theol.*, I p., q. XXIX, a. 2.

La personne est donc « la substance individuelle de nature raisonnable ». C'est la définition de Boèce, que saint Thomas expose et justifie : « C'est avec raison que l'individu dans le genre substance reçoit un nom spécial, parce que la substance s'individue en vertu de ses principes propres et non en vertu du sujet auquel ils sont inhérents. C'est encore avec raison qu'entre les individus substantiels, celui qui est doué d'une nature raisonnable reçoit un nom spécial. Car il lui appartient d'agir vraiment par lui-même... De la même manière donc que le nom d'hypostase, selon les Grecs, et celui de substance première, selon les Latins, sont le nom spécial de l'individu dans le genre substance, ainsi celui de « personne » est le nom spécial de l'individu qui jouit d'une nature raisonnable. L'une et l'autre spécialités sont contenues dans ce mot : personne. C'est pourquoi, afin de montrer qu'elle est un individu dans le genre substance, on dit que la personne est une *substance individuelle,* pour montrer ensuite qu'elle jouit de l'intelligence, on ajoute de l'intelligence, on ajoute de *nature raisonnable.* Ainsi, par le mot : substance, on exclut de l'idée de personne les accidents dont aucun n'est une personne ; par le mot : individu, on exclut de cette même idée les genres et les espèces qui ne peuvent non plus s'appeler une personne ; enfin, en ajoutant : *de nature raisonnable,* on exclut de cette idée les minéraux, les plantes, les brutes, toutes choses qui ne sont pas des personnes (1). »

Par là, trois choses sont de l'essence de la personnalité : la nature raisonnable, la subsistence, l'incommunicabilité (2). A la rigueur, l'incommunicabilité n'a pas sa raison formelle dans le principe d'individuation. En Dieu, l'individualité et l'incommunicabilité se confondent, car elles proviennent toutes deux de la relation ; mais « dans les choses matérielles, nous devons considérer deux points de vue différents : tout d'abord, le principe lui-même d'individuation, qui est la matière, ensuite, cette raison spéciale d'individuation, qui est le principe de l'incommunicabilité, en tant qu'un seul et même être ne se

(1) *De pot.*, q. IX, a. 2.
(2) *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. I, a. 1.

divise pas en plusieurs autres, ne peut être attribué à d'autres et même n'est pas divisible (1). » A vrai dire, l'individu parfait, par là même qu'il est individu, possède l'incommunicabilité, car tout indivividu existe en soi et par soi et, par conséquent, ne peut *naturellement* exister par une autre existence que celle-là même qui lui est proportionnée. Mais l'individualité désigne la nature seule et ne s'étend à l'existence que par voie de conséquence (2); l'incommunicabilité, au contraire, embrasse la nature individuée et l'existence. On peut donc « concevoir un mode surnaturel d'être où la nature individuée n'aura point l'incommunicabilité, parce qu'elle existera en vertu de l'existence divine et non de sa propre existence (3) ».

Quel est donc le principe de l'incommunicabilité? Serait-ce la subsistence? Les théologiens affirment qu'en Dieu la subsistence, c'est-à-dire l'existence en soi, n'implique pas l'incommunicabilité : les trois personnes ont la même existence et cependant s'opposent entre elles réellement. Toutefois, dans les créatures, les relations ne pouvant être qu'accidentelles, ils affirment que la subsistence est la raison de l'incommunicabilité.

La subsistence, pour saint Thomas, est « l'être lui-même, en tant qu'il subsiste, trouvant en soi, et non dans un sujet d'adhésion, l'appui de son existence (4) ». C'est là le sens *concret* du

(1) *Id.*, *ibid.*, ad 6um.

(2) *De pot.*, q. VII, a. 2, ad. 9um.

(3) *In IV Sent.*, l. III, dist. v, q. II, a. 1; *Sum. theol.*, I p., q. XXX, a. 1.; *De pot.*, q. IX, a. 2. Il y a une triple incommunicabilité : l'une, par laquelle la personne n'a point de communauté universelle, comme la nature abstraite; l'autre, par laquelle la personne n'entre point comme partie dans la composition d'un tout, comme l'âme humaine dans le composé humain; la troisième, par laquelle la personne ne peut être assumée par un être supérieur, comme la nature humaine en Jésus-Christ, l'a été par la seconde personne de la Trinité. *In IV Sent.*, l. I, dist. XXV, q. I, a. 1, ad 7um. L'identité de substance dans les trois personnes divines s'oppose à l'incommunicabilité entendue de la première manière et appliquée d'une manière analogue à Dieu. Que l'âme humaine, prise séparément, ne soit pas une personne, c'est la doctrine absolument authentique de saint Thomas, contraire à celle d'Hugues de S.-Victor, *De Sacramentis*, l III, part. II c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 400-411, et de Pierre Lombart, *Sent.*, l. III, dist. v. Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. v, q. III, a. 2; dist. XXII, a. 1; *Sum. theol.* I p. q. XXIX, a. 1, ad 5um, q. LXXV, a. 4, ad 2um; *De pot.*, q. IX, a. 2, ad 14um. On lira avec profit la dissertation de P. Hugon, *Si l'âme humaine est une personne*, *Revue Thomiste*, 1909, p.

(4) *Sum. theol.*, I p., q. XXIX, a. 2; *De pot.*, q. IX, a. 1.

mot, sens recueilli de la tradition patristique tout entière, mais qui n'exclut pas, chez l'Angélique Docteur, le sens *abstrait*, plus conforme à la pensée latine (1). Au sens abstrait, la subsistence serait précisément la raison formelle qui fait de l'être un sujet existant en soi. Quelle est donc cette raison formelle qui serait l'explication métaphysique de la personnalité chez les êtres rationnels?

Prise au sens concret, la subsistence renferme, on l'a vu, non seulement la nature et les principes individuels, mais encore l'existence en soi, propre à la substance. C'est pourquoi, même dans les substances spirituelles, dont la nature est par soi individuée, la personne diffère réellement de la nature, car les esprits ne sont pas leur existence et, en dehors des principes spécifiques, ils doivent, pour être, recevoir du dehors l'existence elle-même (2). La subsistence, entendue au sens abstrait, ne serait donc autre que l'*existence*. Saint Thomas répète, en effet, très souvent que l'existence est intrinsèque à la raison de personne, qu'elle entre dans la constitution même de la personne, qu'elle est le propre de la personne et le fondement de son unité (3).

Il faut conclure que, dans le système de saint Thomas, la nature individuée ne se distingue pas de la personne, comme l'essence de l'existence; l'essence et l'existence sont deux réalités, incomplètes sans doute et inséparables dans l'être qu'elles constituent, mais néanmoins distinctes de tout point l'une de l'autre; la personne n'est pas une réalité complètement distincte de la nature : elle est la nature, plus quelque chose de réel qui est l'existence en soi et par soi (4). La personne se

(1) *Sum. theol.*, III p., q. III, a. 3.

(2) *Quodl.*, II, a. 4.

(3) *Sum. theol.*, III p., q. XIX, a. 1, ad 4um; I p., q. XXIX, a. 3; III p., q. XVII a. 2, ad 1um; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII, q. I, a. 1; *De Ver.*, q. XXI, a. 1; *In Boeth.*, *De hebdomadibus*, *lectio* II.

(4) On objecte à cet exposé qu'en maints endroits de ses œuvres, le Docteur Angélique affirme l'identité du suppôt ou hypostase et de la nature individuée. Les textes invoqués, concernant les substances spirituelles et même les substances corporelles sont principalement : *Sum. theol.*, I p. q. III, a. 3; q. XXIX, a. 2, ad 3um; III p., q. II, a. 2; a. 5. ad 1um; *De pot.*, q. IX, a. 1, a. 3, ad 11um; *Compendium theologiæ*, c. 211; *Quodl.*, II, a. 4; *De Ver.*, q. III, a. 2, ad 3; *Sum. c. Gent.*, l. IV, c. 54, etc. De plus, lorsque saint Thomas parle de différence réelle

distingue donc de la nature d'une distinction inadéquate, comme disent les scolastiques.

*
* *

A l'encontre de la conception thomiste de la subsistence, Scot expose un autre système, plus simple en apparence. Dans ce système, la subsistence est conçue comme ne se distinguant pas réellement de la nature concrète, à laquelle elle ajoute simplement *la négation de dépendance* vis-à-vis d'une autre réalité. Historiquement ce système est antérieur à saint Thomas, puisque le Docteur Angélique le réfute à plusieurs reprises (1). Mais Duns Scot lui a apporté le relief et la notoriété qu'il a gardé depuis dans toute l'école scotiste et nominaliste (2). D'après le Docteur subtil, la personnalité ou plutôt la subsistence qui en est la raison formelle n'est pas autre chose que la substance individuelle considérée du point de vue de sa « non-assomption » par une autre personne. C'est donc *un élément négatif* qui constitue la subsistence et, partant,

entre la nature et la personne, ou bien il parle de la nature spécifique comparée à la nature individuée, cf. *Sum. theol.*, I p., q. III, a. 3; III p., q. II, a. 2; *In IV Sent.*, l. III, dist. v, q. I, a. 3; *De pot.*, q. IX, a. 1; *Quodl.*, II, a. 4; IX, a. 2, ad 1um; *In Metaph.*, l. VII, lect. 9, 10, 11; l. VIII, lect. 3; ou bien, il parle des éléments *constitutifs* de l'hypostase comparés à tout l'amas des propriétés et des accidents *qui s'y ajoutent* dans l'hypostase; cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. v, q. I, a. 3. — Ces deux dernières observations sont justes et expriment bien le sens des textes allégués; mais ces textes ne suppriment pas pour autant ceux qu'on a rapportés d'autre part et qui établissent nettement une différence entre la nature et l'hypostase. Y aurait-il donc contradiction dans la pensée du saint Docteur? La solution semble indiquée par Capréolus, un des plus sûrs interprètes de saint Thomas. L'être subsistant n'étant pas autre chose que la substance possédant son existence propre, on peut l'envisager sous un double aspect: soit dans la totalité des éléments qui le constituent, substance et existence — et c'est alors le suppôt *formellement* ou *réellement* considéré — soit dans la seule substance concrète, prise en elle-même, quoique « connotant » toutefois l'existence par laquelle elle subsiste, — et c'est alors le suppôt considéré *dénominativement*. Ce double point de vue se justifie, puisque le concept d'existence est formellement distinct du concept d'essence. Cf. CAPRÉOLUS, *In* IV *Sent.*, l. III, dist. v q. III, a.

(1) *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, a. 3; *Sum. theol.*, I p., q. XXX, a. 4. La conception d'Albert le Grand et d'Alexandre de Alès semble bien voisine de celle de Scot.

(2) Scot expose son système, principalement dans *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. I, n. 5, sq.; dist. v, q. II, n. 4, 5; dist. VI, q. I; l. I, dist. XIII, q. unique, n. 9, 19; dist. XXIII, q. unique, n. 7; *Quodl.*, XIX, a. 3.

la personnalité : l'hypostase ou personne est telle, précisément, parce qu'elle subsiste en soi et non en autrui. Ce n'est pas par un élément surajouté que la nature individuée acquiert la personnalité ; la personnalité est le résultat d'une double négation : négation de dépendance *actuelle*, négation de dépendance « *aptitudinelle* ». Ce dernier terme mérite une explication : par dépendance aptitudinelle, Scot entend la tendance innée d'une réalité vers l'union avec une autre réalité pour ne former qu'un seul et même sujet : l'âme et le corps sont en dépendance aptitudinelle l'un vis-à-vis de l'autre pour former le composé humain (1).

Cette théorie, exprimée d'ailleurs assez confusément par Scot, a été reprise par toute l'école nominaliste. Les théologiens de cette école considèrent que la non-dépendance constitue la raison formelle de la personnalité : « Le « suppôt », dit Occam, est l'*être complet* (par là, l'on exclut les parties et les principes constitutifs de l'être), *incommunicable par identité* (par là, l'on exclut non seulement l'espèce qui se retrouve dans les individus, mais encore la substance divine elle-même) et non-sustenté par une autre substance (par là, l'on exclut la nature humaine de Jésus-Christ) (2). » D'autres auteurs appellent cette dépendance, dont la négation constitue la personnalité, dépendance *suppositale* (3), et, pour mieux faire saisir la nature de cette dépendance, ils prennent comme terme de comparaison la dépendance de l'accident vis-à-vis de son sujet, de la forme vis-à-vis de la matière, moins cependant les imperfections inhérentes à ces deux sortes de dépendance (4).

(1) Toutefois, dans l'union hypostatique, Scot est obligé de concéder que la nature humaine, par rapport à la personne divine, possède la négation de dépendance aptitudinelle. Autrement, cette nature serait dans un état violent par rapport à sa propre personnalité. En définitive donc, en Jésus-Christ, la nature humaine n'est pas une personne, parce qu'elle dépend *actuellement* de la personne même du Fils de Dieu.

(2) *Quodl.*, IV, q. XI.

(3) G. Biel : *dependentia suppositalis sive sustentificati aut sustentati ad sustentificans*, *In IV Sent.*, l. III, dist. I. q. I; cf. l. I, dist. XXX, q. IV.

(4) Wirceburgenses, *De Incarnatione*, n. 257. Cf. Henri de Gand, *Quodl.*, V, q. VIII ; Auriol, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. III, a. 4 ; Pierre d'Ailly, *id.*, *ibid.*, q. I ; q. IV ; Richard de Middletown, *id.*, *ibid.*, dist. V, a. 2, q. 2 ; Gilles de Rome, *id.*, *ibid.*, q. IV, p. III, q. un., a. 2 ; F. Mayronis, *id.*, *ibid.*, dist. I, q. XI ; Bassolis, *id.*, *ibid.*, dist. I, a. 1, q. I ; Pontius, *Cursus philos.*, t. III, disp. XVIII, n. 91 ; Mastrius, *Disputationes metaphys.*, disp. XI, q. 4, n. 62, et, en général, les théologiens franciscains. Quelques jésuites ont adopté plus ou moins cette manière

Quelques remarques s'imposent. Il est difficile d'admettre que la négation de dépendance actuelle et aptitudinelle, au sens où Scot entend ces termes, suffise à faire d'une nature concrète une hypostase. De l'aveu de tous, l'hypostase est une substance individuelle et incommunicable. Or, la négation de dépendance actuelle ne rend pas la substance *incommunicable*, mais simplement *incommuniquée*. Quant à la négation de dépendance aptitudinelle de cette dépendance qui suppose, dans la réalité qu'elle affecte, une tendance innée à s'unir à une autre réalité pour former un être complet ; elle ne peut exister qu'à la condition que cet être constitue lui-même un véritable tout substantiel. Et la réciproque est vraie : une réalité ne possède de véritable dépendance aptitudinelle vis-à-vis d'une autre réalité qu'à la condition d'être incomplète dans l'ordre substantiel ; autrement, un tout substantif complet serait en même temps un être incomplet, ce qui est contradictoire. D'ailleurs, cette contradiction est manifeste dans la théorie scotiste. Scot est obligé d'admettre qu'en Jésus-Christ, la seule dépendance actuelle de la nature humaine vis-à-vis du Verbe l'empêche d'être une personne. De cette conception, il résulterait donc qu'en Jésus-Christ la nature humaine serait à la fois complète et incomplète : complète, par le fait que l'hypostase n'ajoute rien de réel à la nature ; incomplète, par le fait que cette nature humaine est « assumée » par la personne du Fils de Dieu. — De plus, qu'est-ce que la négation de dépendance par rapport à la constitution intime de l'être qu'elle affecte ? Si cette négation doit atteindre la constitution intime de l'être, — et il doit en être ainsi pour faire de la nature une personne, — il faut qu'elle repose sur un élément *positif*, lequel affecte lui-même essentiellement l'hypostase ou personne. Autrement, elle n'est qu'un simple mot ne répondant à rien d'objectif. Scot a bien remarqué le point faible de sa théorie, lorsqu'à l'objection qui vient d'être faite, il répond que l'élément positif nécessaire n'est autre que la nature elle-même, en tant qu'elle est *cette* nature individuée, subsistant en soi et

de voir. Citons spécialement Molina, *In Sum. S. Thomæ*, I p., q. xxix, a. i, disp. ii ; Wadding, *De Incarnatione*, disp iv, dub. 2, et des philosophes comme Mayr, Cosme Alamann, Mendive, De Benedictis, etc.

par soi. Plusieurs scotistes inclinent, pour ce motif, vers le concept positif de la subsistence : le passage du négatif au positif constitue une évolution particulière à la doctrine scotiste de la personne.

*
*

Le concept positif de la subsistence, dans l'école scotiste, maintient l'identité matérielle de la nature concrète et de la personne, chaque fois que la nature peut être envisagée dans sa totalité substantielle et intégrale, et comme existant en soi. Cette théorie, esquissée peut-être au moyen-âge par Durand de Saint-Pourçain et Henri de Gand (1), a été mise en relief, au XVIIe siècle, par le jésuite Tiphaine (2). Examinant diverses définitions de l'hypostase et de la personne, *substantia prima tota ; substantia singularis et individua, integra et perfecta ; naturæ terminus ultimus seu ultimum complementum ; ens substantia per se subsistens vel existens ; substantia discreta aut separata, vel per se ac seorsim posita,* Tiphaine observe que toutes ces définitions sont équivalentes et traduisent, avec des expressions différentes, le même concept fondamental : *un tout substantiel existant en soi.* C'est ce concept de « totalité » qui traduit le mieux l'idée de la perfection, τελειότης, attribuée si souvent par les Pères à l'hypostase. Tiphaine en fait le point central de toute sa thèse et pense, par lui, solutionner les difficultés soulevées contre le dogme de l'Incarnation. La totalité dont il s'agit est 1° une totalité *substantielle,* de telle façon que les parties essentielles (par exemple l'âme et le corps dans la nature humaine ne peuvent constituer séparément une hypostase ; 2° une totalité *intégrale*, ce qui empêche les parties intégrales d'un individu de constituer par elles-mêmes des hypostases (3). A l'encontre de Scot, Tiphaine soutient qu'aucune négation n'entre dans le concept de l'hypostase (4). Dans

(1) DURAND DE SAINT-POURCAIN, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. I ; HENRI DE GAND, *Quodl.*, IV, q. IV.

(2) *Declaratio ac defensio scholastica doctrinæ sanctorum Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona*, Paris, 1880, avec préface du P. Jovenne.

(3) *Op. cit.*, c. XII, n. 11, 12.

(4) *Id.*, c. XVIII, n. 5.

aucune des définitions proposées, il n'y a place pour une négation : pas de négation dans le concept de substance, pas de négation dans le concept d'intégralité et de totalité ; pas de négation dans le concept de dernier complément, de perfection dernière, d'être par soi, de substance distincte et individuée. Si la personnalité comportait une négation de dépendance, parce que la personne existe *en soi,* il faudrait également dire qu'elle comporte la négation d'existence accidentelle et partielle, parce qu'elle ne peut être ni un accident ni une partie. Toutefois, bien qu'aucune négation n'entre dans le concept formel de l'hypostase, il est cependant plus facile de définir l'hypostase négativement que positivement ; et, parmi toutes les négations qui peuvent accompagner ce concept, il en est une qui lui appartient plus spécialement et comme en propre, c'est l'*incommunicabilité* (1). Cette remarque est amenée par la nécessité d'expliquer comment la subsistence (entendue en son sens abstrait) qui, dans la théorie de Tiphaine, ne se distingue pas réellement de la nature concrète et n'en diffère que par le concept, peut cesser d'appartenir à une nature, par le fait de l'assomption de cette nature à une hypostase supérieure, sans que ladite nature, privée de sa subsistence propre, soit diminuée ou changée en quoi que ce soit. Et Tiphaine résout la difficulté en exposant les différents modes par lesquels disparaît la totalité substantielle, raison formelle de la subsistence, *additione, accessione, positione alicujus alterius* (2). Donc, par le fait de son union avec une hypostase plus parfaite, une nature concrète perd sa personnalité (3). Et c'est par là que finalement, la théorie de Tiphaine, à son tour, rejoint celle de l'école scotiste, dont elle ne diffère, en somme, que verbalement (4).

On doit reconnaître loyalement que ce système reproduit,

(1) *Id.*, c. XVI, n. 15 ; XVIII, n. 13.

(2) *Id.*, c. XXIII.

(3) *Id.*, *ibid.*, n. 18.

(4) FRANZELIN, *De Incarnatione*, th. XXIX, coroll. 3. Parmi les principaux représentants de cette opinion, outre Tiphaine, il faut citer THOMASSIN, *De Incarnatione*, l. III, c. XVI-XXI ; PETAU, *De Incarnatione*, l. V, c. VII, n. 6 10 ; FRANZELIN, *op. cit.*, th. XXVI-XXXIV ; STENTRUP, *De Verbo Incarnato*, th, XXIII-XXVI ; HURTER, *Compendium theol. dogm.*, th. CLI, n. 508 ; DE RÉGNON, *op. cit.*, *passim* : PESCH, *De Verbo Incarnato*, prop. VII-IX, et parmi les philosophes, Tongiorgi, Palmieri, Labrousse, Frick, Piccirelli, etc.

dans ses expressions, la plupart des termes dont se sont servis les Pères grecs pour expliquer l'hypostase. Peut-être cependant sa terminologie ne tient-elle pas assez compte du τρόπος τῆς ὑπάρξεως, si fréquemment appliqué à l'hypostase. Mais, si traditionnel qu'apparaisse ce système, il reste toujours à expliquer comment une différence substantielle peut exister dans une réalité qui, matériellement, demeure la même, qu'elle soit hypostase ou qu'elle soit simplement nature. La raison de totalité, évoquée par Tiphaine, n'explique rien par elle-même. Cette totalité n'est-elle pas conçue, en effet, d'une manière imaginativeet non rationnelle? Elle n'est, en effet, qu'une totalité *quantitative,* dans laquelle *partie* et *partie* s'additionnent pour former un tout ou se séparent pour devenir réalités distinctes et substances complètes en elles-mêmes (1). Or, la totalité *substantielle* ne doit pas être conçue de cette façon ; elle ne peut provenir que de l'unité d'être qui affecte et la réalité totale et les parties de cette réalité (2). On pourra donc toujours se demander, aussi bien dans la théorie de Scot que dans celle de Tiphaine, comment les deux natures, humaine et divine, ne forment dans le Christ qu'un seul tout substantiel. Il faut, pour expliquer cette unité substantielle, plus qu'une addition de nature à nature ou à hypostase, plus qu'une justaposition de réalités ; il faut que les deux substances s'unissent réellement à un même principe déterminant qui les saisisse physiquement.

*
* *

Quel sera ce principe ?

Pour répondre à cette nouvelle question, aboutissement nécessaire d'une analyse plus approfondie du concept de personne, toute une pléiade de théologiens ont imaginé la théorie de la personnalité ou subsistence, *mode substantiel* s'ajoutant à la nature concrète, pour la perfectionner, la ter-

(1) Le rôle de l'imagination dans le concept de totalité, tel que le présente Tiphaine, apparaît surtout au c. XVII, n. 10.

(2) Cf. S. THOMAS, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. II, a. 3 ; *In Metaph.*, l. VIII lect. 13.

miner en elle-même et la rendre, par là même, incommunicable (1).

Toutefois, selon qu'il s'agit d'appliquer la théorie du mode substantiel à la conception thomiste ou à la conception scotiste on se trouve en face de deux évolutions différentes de la notion de personne.

I. — C'est Cajetan qui, le premier, proposa explicitement la thèse du mode substantiel. Comme tous les thomistes, Cajetan conçoit, dans les êtres composés de matière et de forme, la nature concrète et individuée comme le résultat de la composition des éléments spécifiques et des principes individuels. Pour devenir réalité objective, l'essence individuée et concrète doit être actuée par l'existence dont elle se distingue réellement, comme la puissance se distingue réellement de l'acte qui la perfectionne. Mais, dans la constitution de la personne, Cajetan exige de plus un troisième élément, qui, si l'on peut s'exprimer ainsi, s'intercale entre la nature concrète et son existence ; c'est *le mode substantiel,* dont l'effet est *de rendre incommunicable la nature, en la terminant en elle-même et en la disposant immédiatement à être actuée par son existence propre :* « La personnalité, dit-il, est donc la réalité constitutive de la personne comme telle. C'est d'elle que découle, dans la nature qu'elle affecte, cette répugnance à être principe incomplet ou partiel de l'être, cette aptitude à posséder les réalités personnelles, l'existence propre, la qualité de sujet, l'être et tout ce qu'on attribue à l'hypostase. Cette réalité doit être placée réductivement dans le genre substance, comme tous les autres éléments constitutifs des substances, par exemple, chez l'homme, le caractère rationnel. Toutefois, ce n'est pas, à proprement parler, une différence spécifique, c'est

(1) On pense déjà trouver la théorie du mode substantiel, au moyen-âge, chez Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. I, dist. xxxiii, q. I, n. 13, 16, 17, 22, 37, et Thomas de Strasbourg, *id.*, l. III, dist. vi, q. i, a. 1. Il serait plus exact de ranger Durand parmi les précurseurs de la théorie de Tiphaine : voir la discussion des textes dans Tiphaine, *op. cit.*, c. xl, n. 8-14. Si Durand parle de mode, il identifie expressément le mode et la chose modifiée, *id.*, n. 30. Le véritable inventeur du mode substantif, comme élément métaphysique constitutif de la personne, est le cardinal Cajetan.

le terme ultime et, comme tel, un terme pur de la nature-substance (1). » Le P. Hugon, O. P., a clairement exposé cette opinion chère à la famille dominicaine : « La substance, dit-il, est complétée, terminée, dans l'ordre substantiel par la personnalité qui lui donne son cachet définitif, la fait s'appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors, et l'existence réalise le tout. La subsistance (2) est intermédiaire entre la substance et l'existence ; elle couronne la substance : elle est couronnée par l'existence. Elle est une sorte de perfection préalable et préparatoire que l'existence ne peut suppléer. Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence ; mais rien dans son concept n'assure l'incommunicabilité. Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre : toute nature qui en est privée, jouit-elle de l'existence, est condamnée à n'être jamais une hypostase. L'âme séparée possède bien l'existence, mais, comme ce n'est point par l'intermédiaire d'une substance qui la rendrait un tout indépendant, incommunicable, elle n'a pas les gloires de la personnalité. Voilà la doctrine des trois réalités qui semble bien avoir été enseignée par saint Thomas et qui est défendue par ses disciples, Cajetan, Silvestre de Ferrare, Bañez, Jean de Saint-Thomas, Goudin, Billuart, Zigliara, Del Prado, les *Salmanticenses,* Sanseverino, le cardinal Mercier, M. Chauvin (3), etc. Ces trois perfections ne nuisent en rien à l'unité substantielle du tout, parce qu'elles sont subordonnées de telle sorte que l'une est le terme et le complément essentiel de la précédente.

(1) *In Sum. S. Thomæ*, III p., q. IV, a. 2.

(2) Nous respectons l'orthographe adoptée par l'auteur.

(3) On a vu, plus haut, par l'exposé de la doctrine de saint Thomas qu'il semble, au contraire, difficile de trouver chez le Docteur Angélique l'affirmation du mode substantiel. — SYLVESTRE de Ferrare, *In Sum. c. Gentes*, l. IV, c. 43 ; BAÑEZ, *In Sum. theol. S. Thomæ*, I p., q. III, a. 3 ; JEAN DE S. THOMAS, *Cursus philosophicus*, Paris, 1888, t. II, q. VII, a. 1. ; GOUDIN, *Métaphys.*, disp. VIII, q. 1 ; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, Paris, 1879 ; t. XIV, tract. XXI, disp. VIII. BILLUART, *Cursus theologiæ, De Incarnatione*, diss. IV, a. 1 ; ZIGLIARA, *Summa philosophica, Ontologia*, l. III, c. I, a. 4 ; DEL PRADO, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Plaisance, 1899 ; Cardinal MERCIER, *Ontologie*, n. 151 ; M. CHAUVIN, *Science catholique*, 1908, p. 534. D'autres auteurs, partisans de l'opinion de Cajetan, pourraient être cités, même en dehors de la famille dominicaine. Le plus illustre est le cardinal de BÉRULLE, *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus*, second discours.

La nature est essentiellement perfectionnée par la subsistance, comme la puissance par son acte, la subsistance est essentiellement perfectionnée par l'existence qu'elle prépare et qui est son couronnement définitif. La subsistance n'est donc pas un mode ajouté à l'existence, ce qui serait absurde, mais un acte préalable à la perfection dernière (1). »

Toutefois, il faut considérer que, dans ce système, l'hypostase est intrinsèquement constituée par la seule nature individuée, terminée par le mode substantiel. L'existence propre n'entre pas dans la constitution de la personne, si ce n'est par voie de conséquence, en ce sens qu'il est impossible que cette existence n'appartienne pas à telle substance, terminée en elle-même par son mode substantiel.

II. — Un développement analogue a été donné à la formule scotiste par Suarez. Le système, dit de Suarez, mais qui, dans la forme où il est le plus ordinairement reçu, est bien plutôt le système de Vasquez ou de De Lugo, a de commun avec celui de Cajetan la conception d'un mode substantiel terminant la nature et lui conférant la personnalité. Mais, sur la constitution métaphysique des êtres, Suarez et son école professent nettement les doctrines scotistes. L'essence n'est pas réellement distincte de l'existence : de là, impossibilité de concevoir la subsistence autrement que comme un mode *achevant*, dans l'ordre substantiel, l'*essence déjà existante* : logiquement, le mode substantiel vient ainsi *après* l'existence : « Comme nous concevons, dit Suarez, la personnalité par manière d'acte et de perfection, nous comprendrons facilement sa nature et son habitude à l'essence, par l'analyse du rôle qu'elle joue dans la constitution de l'être. En premier lieu, la personnalité est donnée à la nature, afin de lui conférer le dernier complément de perfection dans l'ordre de l'existence, ou, pour m'exprimer ainsi, afin de compléter son existence dans l'ordre de la subsistence, de telle façon que la personnalité ne soit point le terme propre et immédiat du développement de l'essence, en

(1) *Le Mystère de l'Incarnation*, Paris, 1913, p. 176-179 ; cf. du même auteur, *Le Mystère de la Sainte Trinité*, Paris, 1912, p. 323-324 ; *Cursus philosophiæ thomisticæ*, Paris, s. d. (1907), t. V, *Metaphysica ontologica*, p. 257-260.

tant qu'essence, mais de l'essence considérée déjà comme existante... Exister, en effet, signifie simplement avoir une réalité en dehors des causes, c'est-à-dire dans l'ordre de la nature ; d'où il suit que, par soi, l'existence n'implique nécessairement ni l'être en soi, ni l'être en un autre sujet ; la subsistence, au contraire, indique un mode d'être déterminé : *être par soi* et indépendamment de tout autre sujet, et elle l'oppose à l'« in-existence », qui indique le mode déterminé d'être en un autre sujet. Donc, tant que l'existence n'est pas terminée par ce mode d'être en soi ou d'être en un autre sujet, elle n'est pas complète et se trouve dans un état quasi potentiel ; elle ne peut encore posséder la raison de subsistence. L'existence sera donc complète et atteindra sa perfection dans la subsistence, lorsqu'elle sera ainsi terminée par le mode *d'être en soi*, mode qui achève et complète la substance créée et possède la raison propre de personnalité (1). » Suarez conçoit donc l'existence prise en soi, *existere*, comme encore incomplète et attendant, d'un mode particulier d'être, sa détermination dans le sens de *subsistere* ou d'*inexistere*. Il ne prétend pas que l'existence de la substance, tant qu'elle n'est pas déterminée par un mode particulier, est indifférente à l'être substantiel ou à l'être accidentel. L'*inesse* dont il s'agit ici (et que nous avons traduit par *inexistence*, est l'existence substantielle, mais sans subsistence propre, ce qui peut se concevoir lorsqu'une nature est « sustentée » par une réalité plus parfaite en laquelle elle subsiste. A cette in-existence s'oppose l'existence en soi de la nature possédant sa propre subsistence. C'est, on le voit, transposée en termes abstraits, la conception grecque de l'ὑπόστασις et de ἐνυπόστατον. Mais, précisément à cause de cette transposition, Suarez conclut — ce qui est totalement étranger à la pensée traditionnelle — à la nécessité d'une entité métaphysique, mode substantiel, s'ajoutant à la nature concrète pour la déterminer, et se distinguant d'elle, non comme une chose se distingue d'une autre chose, mais comme le mode se distingue de la chose modifiée. Ce mode doit être conçu comme un terme, achevant et complétant la substance dans le sens de

(1) *Metaphys.*, disp. XXXIV, sect. IV, n. 23.

l'existence en soi et de l'incommunicabilité; il fait, avec la substance, une véritable composition (1).

Le but de cette étude n'est pas tant de discuter les systèmes que de les exposer en montrant comment ils s'enchaînent les uns aux autres en vertu même de l'évolution de la pensée chrétienne. On ne peut toutefois s'empêcher d'observer que la théorie du mode substantiel — véritable nouveauté dans la philosophie traditionnelle — se présente moins comme un développement normal des données plus anciennes que comme une excroissance sans lien vital avec la sève du dogme catholique (2). Quelle réalité, d'ailleurs, accorder objectivement à ce mode? Substance ou accident? Il est impossible que ce soit

(1) *Id.*, n. 26, 27, 28. Cf. *De Incarnatione*, disp. XI, sect. III. Ce système est à peu près celui de tous les théologiens qui, rejetant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, acceptent le mode substantiel dans l'explication de l'union hypostatique Citons DE LUGO, *De Incarnatione*, disp. XII, sect. I, n. 1-4; VASQUEZ, *In Sum. S. Thomæ*, III p., q. IV, a. 2, disp. XXXI; GRÉGOIRE DE VALENCIA, *id.*, q. IV, punct. 2; TOLET, *id.*, q. II, a. 2; SILVIUS, *id.*, q. IV, a. 1, et de nos jours, SCHMID, *Questiones selectæ*, Paderborn, 1891, p. 340; MUNCUNIL, *De Verbi divini incarnatione*. Madrid, 1905, n. 193. Mais il est bon de noter que les grands théologiens, Suarez, De Lugo, Vasquez, qui ont le plus contribué, par leur talent et leur autorité, à répandre cette doctrine dans l'enseignement catholique, sont loin de s'accorder sur la portée philosophique du système. Suarez trace du mode une métaphysique toute particulière. Le mode, pour lui, n'est pas, à proprement parler, une chose ni, en rigueur, un être réel. Il est attaché à la substance dont il marque les modifications. Toute modification est le résultat d'un mode : modification substantielle suppose mode substantiel; modification accidentelle suppose mode accidentel. Partant, toute union est elle-même le résultat d'un mode, le mode d'union, dont Suarez, à l'encontre de Cajetan et de toute l'école thomiste, fait l'un des points essentiels de sa théorie de l'union hypostatique. L'union de la matière et de la forme suppose un mode par lequel matière et forme sont réunies pour former le composé; ce mode, Suarez l'appelle l'*inhæsio substantialis*. *Metaphys.*, disp VII, sect. IX, n. 5. L'éduction des formes est un mode; la génération est un mode; la causalité, sous ses divers aspects, est un mode: l'union de l'âme et du corps est un mode, *id.*, n. 6-12. En considérant la subsistence comme un mode de la substance, Suarez ne fait donc qu'une application particulière de sa théorie générale, mais il est obligé d'en pousser les conséquences jusqu'au bout, et ce bout confine à l'absurde. Vasquez et De Lugo rejettent, comme ridicule, cette conception qui aboutit à multiplier à l'infini les modes et à transporter dans le domaine ontologique de purs concepts de l'esprit. Vasquez, *op. cit.*, disp. XXXII, c. IV, ne retient que les modes des parties intégrantes, en insistant toutefois sur l'unité et l'indivisibilité du mode substantiel total: cf. cc. II, III, n. 2. Pour De Lugo, il n'y a qu'un seul effet formel du mode substantiel, c'est de rendre la nature terminée en soi, existante en soi, *op. cit.*, sect. III, n. 28. L'incommunicabilité, que Suarez reconnaît comme un deuxième effet formel, n'est en réalité qu'une conséquence, n. 37.

(2) VASQUEZ, *op. cit.*, disp. XLI, c. IV, n. 22, avoue lui-même la nouveauté du système.

un accident, puisque le mode *substantiel* doit atteindre la substance dans ce qu'elle a de plus intime ; et comment serait-il substance puisqu'il s'ajoute à la substance déjà constituée? De ce seul chef, on se heurte à une difficulté insoluble. De plus, accorder une réalité objective quelconque au « mode », c'est vouloir faire une chose réelle d'une pure abstraction de l'esprit. Les termes métaphysiques abstraits signifient, d'une manière différente, la même chose que les termes concrets : il ne faut pas concevoir, comme leur répondant ontologiquement, des *formes métaphysiques,* des *entités,* perfectionnant le sujet auquel on les attribue. L'humanité n'est pas objectivement distincte de l'homme ; l'union n'est pas un mode réellement différent des choses unies. En inventant l'entité métaphysique du mode substantiel, on bouleverse la philosophie traditionnelle, qui n'admet, dans les choses *in fieri,* que trois principes réels : cause efficiente, matérielle et formelle ; dans les choses *in facto esse,* que les principes matériels et formels.

*
* *

Faut-il donc rejeter la conception du mode substantiel comme explicative de la personnalité ? Et le progrès de la pensée chrétienne consisterait-il ici à faire machine en arrière et à revenir aux principes qu'on a cru trouver tout à l'heure dans saint Thomas? Plusieurs bons esprits l'ont pensé et, reprenant l'idée métaphysique de la subsistence expliquée par la seule existence en soi, propre à la substance, proposent de placer l'élément positif, constitutif de la personnalité, dans la seule existence réalisant l'essence complète. Qu'est-ce, en effet, que l'hypostase, sinon l'être subsistant, distinct, dans une nature? Or, subsister signifie simplement exister dans son être propre, *sub proprio esse sistere.* Une nature concrète, actuée par sa propre existence, voilà l'hypostase et, s'il s'agit d'une nature rationelle, la personne. Quel élément veut-on de plus ? N'est-ce pas l'existence qui fait le fond de l'unité de l'individu ? C'est donc cette existence, l'existence en soi, qui fonde l'unité substantielle de l'hypostase ou de la personne. C'est là d'ailleurs non seulement la doctrine, mais la terminologie même des

Pères, insistant sur le διάφορος τῆς ὑπάρξεως τρόπος qui, pour eux, caractérise l'hypostase. A cette solution se sont ralliés, sous l'égide de Capréolus (1), Guérinois, le cardinal Aguirre, et l'école bénédictine de Salzbourg et, plus près de nous, Schiffini, Terrien, Liberatore, De Mandato, Remer, De Maria, S. Ém. le Cardinal Billot, Dom Laurent Jannsens, M. Farges, M. van Noort, etc. C'est, en somme, à cette thèse que se rallie M. Labauche, dans ses *Leçons de théologie dogmatique* (2), et, s'il était permis d'exprimer ici une opinion, on affirmerait en premier lieu que cette thèse paraît bien exprimer la vérité, si l'on s'en tient à la recherche des éléments métaphysiques, constitutifs de la personne, et en second lieu qu'elle est la thèse même de saint Thomas d'Aquin.

II

Mais depuis l'évolution de la philosophie dans un sens moins métaphysique et plus psychologique, c'est-à-dire depuis l'introduction de la philosophie moderne, par Descartes, le concept de personne s'est enrichi de nouveaux développements. Des excès même qui ont provoqué ou accompagné ces développements est résulté une étude plus approfondie, chez les catholiques, des éléments psychologiques et moraux de la personnalité.

La philosophie moderne prétend renouveler la conception traditionnelle de l'hypostase ou de la personne. Elle procède, en droite ligne, du *cogito, ergo sum* de Descartes. C'est vers le moi pensant qu'elle se tourne pour définir la personne : « Nous sommes, avait dit Descartes, par cela seul que nous pen-

(1) Voir *Defensiones theologicæ Divi Thomæ Aquinatis*, Tours, 1879, t. V, *In IV Sent.*, l. III, dist. v; q. III, a. 3, p. 109-119.

(2) Guérinois, *Clypeus philosophiæ thomisticæ*, Bordeaux, 1703; Cardinal Aguirre, *Defensiones theologiæ S. Anselmi*, Rome, 1869, t. II, disp. LXXV : Schiffini, *Princip. philos.*, disp. III, sect. v, thes. XIV ; Terrien, *S. Thomæ doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894. Les autres manuels sont trop connus pour exiger des références.

(3) *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, p. 209.

sons (1). » L'âme seule, en tant qu'être pensant et distinct du corps constitue le *moi*, la personne humaine. La pensée est l'essence de l'âme (2), et, par pensée, il faut entendre « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser (3) ».

L'âme, principe unique et immédiat de toute opération constitue donc pour Descartes la personne humaine. Mais au fond, en poussant jusqu'à l'extrême conclusion la logique des principes cartésiens, est-ce bien l'âme qui constitue la personnalité ? N'est-ce pas plutôt la conscience que l'âme a d'elle-même (4) ? Cette théorie, la personnalité constituée par la conscience fait le fond de la doctrine de Malebranche, mais surtout de Leibniz, et Berckeley lui donne une plus complète et plus décisive formule dans sa conception idéaliste du monde, ramenée à la conscience, condition de la représentation de toute chose (5). On la retrouve, sous des formes diverses, chez Kant et dans toute l'école idéaliste, issue de Kant (6). L'empirisme la reprend pour son propre compte (7), et Th. Ribot paraît bien avoir condensé la formule moderne en quelques mots expressifs : « Dans le langage psychologique, dit-il, on entend généralement par « personne » l'individu qui a une conscience

(1) *Les Principes de la philosophie*, 1re partie, n. 8.

(2) Voir *Méditation sixième*.

(3) *Les Principes de la philosophie*, loc. cit., n. 9.

(4) « Je pense ; qu'est-ce à dire ? Si le fait de la pensée ou de la conscience est indéniable, le moi est-il aussi indéniable ? Ne faudrait-il pas se contenter de dire : Je pense, donc il y a la pensée, sous prétexte de poser un moi qui est peut être illusoire ? — Certes, si vous entendez par moi autre chose que votre pensée même, vous n'avez pas le droit d'introduire ce nouveau personnage... Il m'est impossible de concevoir une pensée, entre ciel et terre, qui ne serait pas un sujet pensant, une sensation qui ne serait pas ma sensation, ou votre sensation, ou la sensation de quelque autre... Descartes a donc bien le droit... de poser ainsi une conscience à forme personnelle. Seulement est-ce autre chose qu'une forme ? » Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893, pp. 99-101.

(5) Voir Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 206-214.

(6) Voir Frank, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 1122 ; Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1894, p. 769-770.

(7) Locke, *Essais sur l'entendement humain*, l. II, c. xxvii, § 17 ; c. xxiii, § 5 ; Hume, *Traité de la nature humaine*, Londres, 1738, l. I, part. iv, § 6 ; St. Mill, *Examen de la philosophie de Hamilton*, tr. fr., Paris, 1869, p. 228-229 ; Taine, *De l'Intelligence*, Paris, 1897, t. I, préface, p. 7, etc.

claire de lui-même et agit en conséquence ; c'est la forme la plus haute de l'individualité (1). »

La pensée catholique s'est généralement maintenue à l'écart de systèmes qui mènent droit au scepticisme et suppriment ce que la philosophie traditionnelle a toujours considéré comme élément constitutif de la personne, à savoir l'être rationnel, conscient de lui-même et de ses actes, mais subsistant, avant d'être conscient, en lui-même et indépendamment de toute autre réalité substantielle. Quelques tentatives cependant ont été faites pour accommoder au dogme le concept moderne de la personnalité. Il est intéressant de les rappeler et de voir comment, à leur manière, elles ont ajouté à la notion traditionnelle de nouvelles et légitimes considérations.

En Allemagne, une première tentative fut faite par Günther et son école. Le principe de Günther est de subordonner la théologie aux systèmes philosophiques en vogue : « Le concept théologique doctrinal, écrit-il, n'échappera jamais, dans son développement et sa formation, conforme ou contraire à l'esprit du christianisme, à l'influence de la science contemporaine, attendu que celle-ci n'est pas autre chose que l'interprétation par l'esprit pensant du donné dans la nature et dans l'histoire... L'interprétation du christianisme admet des degrés qui dépendent, partie de la puissance de la réflexion subjective, partie de l'étendue de l'horizon scientifique ; à propos de quoi il y a lieu de remarquer qu'une compréhension plus haute n'exclut pas l'inférieure, comme s'excluraient des théories, les unes conformes, les autres contraires (2). » Günther adopte donc pleinement et sans restriction le concept moderne de la personnalité qu'il définit *la conscience de soi* (*Selbstbewusstsein*) : « La personnalité, écrit-il, est-elle autre chose que la conscience de soi-même ? Et cette conscience n'est-elle pas la forme essentielle de l'esprit ? Et peut-on parler d'une véritable humanité excluant cette forme essentielle, c'est-à-dire enfermant dans une enveloppe corporelle un esprit diminué de moitié, parce que

(1) *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1891, p. 1 ; cf. Renouvier, *op. cit.*, c. v, p. 184-246, et c. vi, cinquième dilemme, p. 254-255.

(2) *Vorschule für speculative Theologie*, Vienne, 1828, t. II, pp. 280, sq.

sans forme (1) ? » Et encore : « En chaque personne, il faut distinguer essence et forme. La première est l'être en lui-même, substance-principe ; la seconde est la pensée de cet être, lorsqu'elle a l'être lui-même pour contenu. Et voilà pourquoi la conscience de soi est ce par quoi l'être se reprend lui-même, devient sujet spirituel ou « moi » (2). On retrouve ces assertions chez les disciples de Günther, et spécialement chez Baltzer et Merten (3).

Appliqué à la personne du Christ, ce système aboutit logiquement à maintenir une séparation ontologique, substantielle, entre les deux natures, divine et humaine. On prétend conserver cependant l'unité de personne, parce que l'intime rapprochement des deux natures fait que la conscience humaine est comme fusionnée avec la conscience divine : « Il peut se faire, écrit Dieringer, qu'un esprit, gardant sa personnalité, ne soit cependant jamais une personne. Le fait se produit lorsqu'un moi supérieur actuel affirme sa propre personne en cet esprit : en ce cas, cet esprit n'est plus une personne, mais il est rapporté, à l'instar d'une simple nature, à ce moi supérieur (4). » En somme, on abandonne le point de vue métaphysique traditionnelle pour se réfugier uniquement dans le point de vue psychologique. L'unité de conscience ne saurait créer l'unité numérique, mais elle suffit à créer l'unité dynamique.

*
* *

C'est à la même conclusion que parvient Rosmini, en développant la thèse fondamentale de son système, la théorie de l'être. L'idée d'être est le premier objet de la pensée et devient ainsi la lumière intellectuelle éclairant toute autre pensée. Or, cette idée première, nous ne la tenons ni de la sensation, ni

(1) *Ibid.*, p. 260.

(2) *Ibid.*, p. 296.

(3) Baltzer, *Neue theologische Briefe an Dr Ant. Günther*, 10e lettre ; Merten, *Grundriss der Metaphysik*, pp. 27, sq. D'autres théologiens allemands, sans adopter pleinement les théories günthériennes, ont néanmoins fait des concessions trop faciles à la philosophie moderne de la personnalité. On pourrait citer les noms de Kuhn, Standenmaier, Dieringer, Berlage, etc.

(4) *Dogmatik*, pp. 109, sq.

de l'expérience personnelle. Rien dans le monde extérieur et dans le monde intérieur ne peut être l'objet de cette idée : l'idée d'être est véritablement innée. Toutes les autres idées ne sont intelligibles que par elle en tant qu'on y rapporte, par les sens et la conscience, les données du réel (1). Or, en nous-mêmes, s'opère perpétuellement, par rapport à notre personnalité propre, cette synthèse du réel et de l'idée d'être. L'âme a en elle la faculté de sentir, non pas à l'état de puissance nue, mais à l'état d'acte immanent; elle est une force et elle accomplit deux fonctions dans lesquelles se résument ses pouvoirs essentiels : l'intuition de l'idéal, c'est-à-dire de cette idée d'être qui est le premier objet de sa pensée, et le sentiment du réel. Ce sentiment du réel, en ce qui touche la personne humaine, lui est donné par la conscience aidée des sens. Et l'observation du réel en notre propre corps n'existe dans la conscience que grâce au *sens fondamental* par lequel nous percevons ce corps comme nôtre et réalisons ainsi entre lui et notre âme l'unité personnelle. En sorte qu'on peut dire que « le moi est un principe actif dans une nature donnée, en tant qu'il a conscience de lui-même et en affirme l'acte », ou, sous une autre forme, qu'il est « l'âme ayant conscience de l'identité d'elle-même, se percevant avec elle-même ou sur le point d'agir (2) ». Appliquée aux problèmes christologiques, cette théorie laisse entrevoir la possibilité du cas où, dans une nature humaine « la volonté humaine soit tellement entraînée à l'adhésion de l'être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui cède entièrement le gouvernement de l'homme..., et cesse [ainsi] d'être personnelle dans l'homme (3) ».

*
* *

Il est assez curieux de retrouver, dans les écrits modernistes, des considérations analogues à celles que développait l'école allemande günthérienne pour étayer ses nouvelles conceptions

(1) Cf. Mgr d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892, p. 463-468.
(2) *Psicologia*, t. I, def. XIII, n. 38 ; c. III, n. 67.
(3) 27e proposition condamnée, Denzinger-Bannwart, n. 1917.

théologiques. Il s'agit toujours de mettre les formules dogmatiques en rapport avec les idées philosophiques contemporaines. Modernistes et Günthériens s'entendent pour reconnaître une réelle opposition entre les concepts traditionnels de l'école et la pensée moderne. C'est une barrière qu'il faut, dans l'intérêt même de la religion, renverser. Mais, aux prétentions de Günther, les modernistes ajoutent un élément nouveau, qui leur appartient en propre : « les formules doivent être vivantes et de la vie même du sentiment religieux (1) ». Ce qui compte dans la religion, ce qui doit fixer l'attention des hommes de foi, c'est le sentiment religieux, essentiellement progressif et changeant. D'où il faut conclure au rajeunissement nécessaire des formules anciennes. C'est ainsi que la formule traditionnelle du mystère de l'Incarnation n'est plus en rapport avec l'aspect que ce mystère prend devant nos contemporains : « On ne doit pas oublier que cette formule est savante de sa nature et il n'est pas trop surprenant que, conçue en vue de la science antique, elle ne soit pas adaptée à l'état de la science moderne (2). » Et pour adapter les formules de la croyance à l'état de la science moderne, il ne faut pas hésiter à dissocier l'idée de la personnalité de Dieu de celle de la personnalité humaine : « Si l'on maintient, et je crois qu'il faut maintenir, la personnalité de Dieu comme symbole de son absolue perfection et de la distinction essentielle qui existe entre Dieu réel et le monde réel, n'est-il pas évident que cette personnalité divine est d'un autre ordre que la personnalité de l'homme, et que la présence du Dieu personnel, à un moment donné de l'histoire, sous la forme d'un être humain, est un concept qui associe, dans une apparente unité, deux idées qui n'ont pas de commune mesure, celle de la personnalité en Dieu et celle de la personnalité de l'homme? » Pour éviter des antinomies regrettables, il faut en revenir au concept moderne de la personnalité, définie en fonction, non de la métaphysique, mais de la psychologie : « N'est-il pas vrai aussi que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que

(1) Cf. Encycl. *Pascendi*, Denzinger-Bannwart, n. 2080.
(2) A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 151.

cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique? Ce qu'on en a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui (1)? » La conclusion qui s'impose est que la transcendance divine ne suffit plus, au regard du sens religieux contemporain, à expliquer la personnalité de Dieu : il faut en venir à la notion du Dieu « vivant ». Le concept de la personnalité humaine demande également une « traduction ». Cette traduction ne peut être faite qu'en prenant le concept moderne, psychologique et moral, de la conscience de soi. Telle semble être du moins la conclusion que comportent les formules interrogatives de M. Loisy.

*
* *

Sans doute, la théologie catholique ne peut s'accommoder du concept moderne de la personnalité. Définir la personnalité : « la conscience de soi », c'est confondre le moi avec la perception du moi : « La connaissance, dit à bon droit Liberatore, suppose l'être, puisqu'on ne peut connaître ce qui n'est pas. Le *moi*, c'est-à-dire la personne, appartient à l'être, et, quoiqu'il ne puisse être connu que par un acte de la conscience, cependant il ne peut être constitué par cet acte. Dans sa réalité, le *moi* précède la conscience que nous en avons et il ne peut se confondre avec elle sans confondre l'objet connu avec la connaissance. Si la conscience perçoit et affirme le *moi*, le *moi* doit exister avant cette perception et cette affirmation ; autrement la connaissance créerait son objet, conformément aux rêveries de l'idéalisme transcendantal. La réalité d'une chose est toujours présupposée à l'acte de la puissance par laquelle elle est perçue... Supposez que la conscience soit la raison formelle du *moi*, il faudra croire que le *moi* n'existe pas ou cesse d'exister, quand le sujet n'a pas actuellement la conscience de lui-même. Ainsi, un petit enfant qui n'a pas l'âge de la réflexion ne sera pas une personne et l'adulte perdra sa personnalité lorsqu'il dormira ou sera enseveli dans la

(1) *Ibid.*, p. 152.

léthargie. De même, dans l'homme qui est sain et qui veille, le moi variera toujours, puisqu'en lui varie incessamment l'acte de la conscience. J'ai maintenant la conscience que j'écris ou que je lis ; une autre fois, je sens en moi l'impression de la tristesse ou de la joie. Ces actes de conscience sont divers, parce que divers en sont les objets. Divers aussi sera donc le moi, puisque « le sujet, par la conscience, devient un moi (1). »

Considérée en elle-même, qu'est-ce que la conscience? Acte ou faculté? Qu'elle soit l'un ou l'autre, ou tous les deux, à coup sûr elle ne serait pas quelque chose de substantiel, et la personnalité ne peut être constituée que par un élément substantiel (2). Comme le dit fort bien un philosophe contemporain, « la question *psychologique* de l'identité personnelle étant résolue, la question *métaphysique* de l'identité de l'être demeure entière (3) ». La conscience de soi est un indice de la personnalité, elle n'est pas la personnalité.

La personnalité n'est pas non plus un simple problème d'ordre moral. Pour la justifier en un être, il n'est pas suffisant de s'arrêter à une espèce « d'autonomie d'ordre moral et résidant dans le fait de s'appartenir à soi-même et, par conséquent, *de répondre moralement et juridiquement pour soi*. Il faut aller plus loin et trouver l'explication dernière, *ontologique*, dans un élément métaphysique, substantiel, qui constitue la personnalité.

La conscience de soi n'est même pas l'élément spécifique dont la substance serait le genre dans la définition de la personne : car toute nature est substance, que cette nature possède ou non sa propre subsistence. Définir la personne une substance consciente de soi indiquerait donc que toute nature raisonnable est une personne, ce qui est faux, puisque la nature raisonnable, dans la personne, n'est que la différence spécifique du genre hypostase. C'est l'hypostase, entendue au sens chrétien formulé par les Grecs et les scolastiques, qui reste le fondement métaphysique de personnalité (4).

(1) *Du composé humain*, tr. fr., Lyon, 1865, p. 9. 10.
(2) Card. Billot, *De Verbo incarnato*, q. II, § III, p. 90.
(3) Élie Rabier, *Psychologie*, Paris, 1893, c. 33, conclusion.
(4) Voir, sur ce point, les excellents articles de M. Bernès, *La notion de per-*

Toutefois, la philosophie moderne a été utile à la pensée catholique, en ce qu'elle a mis en relief les propriétés psychologiques et morales qui, sans constituer la personne, la manifestent cependant extérieurement. Elle nous montre la personne complètement et parfaitement *sui juris;* être conscient et libre; capable de droits et de devoirs, de mérite et de démérite, digne de récompense et de punition, appelée à se diriger elle-même vers sa fin propre. Tout cela était déjà implicitement et parfois expressément admis par les Pères, les théologiens et les philosophes chrétiens; mais ces notions n'ont pris leur relief véritable que depuis que la pensée chrétienne, obligée de lutter contre un décevant idéalisme, a dû, tout en conservant l'essence même de la doctrine métaphysique de la personne, en développer davantage les caractères moraux et psychologiques que la philosophie moderne voulait retenir exclusivement.

*
* *

L'histoire du concept de personne, dans la philosophie traditionnelle, montre bien l'influence salutaire qu'exerce sur la raison humaine l'autorité du magistère de l'Église. Aucune règle fixe ne préside à l'évolution que la notion philosophique parallèlement au développement du dogme. C'est pour ainsi dire au hasard des circonstances et surtout en vue de réfuter les prétentions erronées de l'hérésie, que la pensée chrétienne doit s'affirmer plus explicite et plus complète. Laissée à ses seules lumières, elle risquerait peut-être de s'égarer dans les spéculations dangereuses de l'erreur ou dans les subtilités d'une métaphysique trop abstraite. L'Église, par ses décisions et son souci constant de maintenir intégrale la vérité révélée en face des formules et des notions humaines, rappelle les esprits qui lui sont soumis au sens des réalités. Certes, elle ne les empêche point de se livrer à des analyses qui n'offriraient pas de contradiction avec le dogme et, par là, elle respecte

sonnalité, dans la *Revue du Clergé français*, 1er avril, 1er juillet 1918 Cf. F. Dubois, *Le concept de la personnalité*, *ibid.*, 1er octobre 1904.

pleinement l'autonomie de la raison. Mais elle pose, comme de l'extérieur, des garde-fous doctrinaux qui empêchent le penseur catholique de verser dans l'erreur ou l'hérésie. Le tableau qu'on vient de tracer de l'évolution du concept de personne dans ses rapports avec le dogme ou avec la théologie montre bien ce double aspect du rôle de l'Église. Le développement dogmatique atteste le soin avec lequel le Magistère suprême entend éviter les contradictions apparentes de la raison et de la foi ; le développement théologique prouve la liberté laissée aux catholiques de proposer des opinions philosophiques, divergentes sans doute dans leurs explications métaphysiques, mais toutes se conciliant dans le même respect du dogme. Ainsi, l'influence de l'Église sur la philosophie nous apparaît, au cours des âges, foncièrement utile et bienfaisante. Elle est une occasion de progrès véritable. « S'il est vrai, dit avec raison Léon XIII, comme la raison elle-même le dit clairement, qu'entre les vérités divinement révélées et les vérités naturelles, il ne peut y avoir de réelle opposition, de sorte que toute doctrine contredisant celles-là soit nécessairement fausse, il s'ensuit que le divin Magistère de l'Église, loin de faire obstacle à l'amour du savoir et à l'avancement des sciences, ou de retarder en aucune manière le progrès de la civilisation, est, au contraire, pour ces choses, une très grande lumière et une sûre protection (1). »

A. MICHEL,
Professeur à la Faculté de théologie de Lille.

(1) Léon XIII, Encycl. *Libertas præstantissimum.*

MATHÉMATIQUE ET MÉTAPHYSIQUE [1]

II

L'INFINI MATHÉMATIQUE

A moins de posséder les armes nécessaires et d'en connaître l'emploi, le philosophe s'abstiendra de toute attaque contre la forteresse mathématique. D'autres champs s'ouvrent à son activité intellectuelle et à ses talents : *non omnia possumus omnes !*

Il ne faut point, pourtant, demander au métaphysicien une abnégation excessive. Au premier rang des questions dont il ne lui est pas loisible de se désintéresser, se place celle de l'*Infini*.

Mais, dès l'abord, sachons préciser et distinguer. S'agit il de l'*Être infini, absolu, parfait,* nul ne conteste au philosophe le privilège exclusif de présider à l'enquête sur son existence, sa nature et ses attributs.

Mais le mot « *infini* », bien que trop souvent pris substantivement, est, de sa nature, un simple qualificatif dont philosophes et mathématiciens font, de toute nécessité, un commun usage.

Sous la plume, ou sur les lèvres, des uns et des autres, les expressions : nombre infini, multitude infinie, valeur infinie..., se lisent ou s'entendent sans cesse. Et quand le savant s'avise de disserter sur l'infini, eût-il soin d'ajouter que l'infini mathématique seul l'intéresse, le philosophe manifeste une attention soupçonneuse et inquiète.

La matière est vaste ; il faut se borner.

(1) Voir *Revue de Philosophie*, juillet-août 1919.

Nous avons essayé de traiter ailleurs, du point de vue apologétique et en réduisant au strict nécessaire les considérations philosophiques, la question si intéressante de la multitude infinie (1). Nous n'y reviendrons pas en détail. Quelques remarques essentielles suffiront à signaler les plus graves et les plus ordinaires confusions.

Beaucoup posent en théorème l'impossibilité d'une multitude infinie qui ne se mettent nullement en peine de préciser ce concept, avant de le déclarer contradictoire. Faute d'une définition préalable, les méprises entrent en foule par une porte largement ouverte. Rien d'étonnant si l'argumentation en est radicalement viciée. Elle consistera souvent à affirmer, sans preuves et sans enquête, l'*identité* de la *multitude* et du *nombre*. On tient absolument — c'est si commode! — à ce que la répugnance d'une multitude infinie soit un corollaire de celle du *nombre entier infini*. Tout nombre entier est, par nature, limité par la dernière unité qui le spécifie, et donc *fini* : cela est hors de conteste. Or, dit-on, une multitude infinie concrète supposerait un *nombre infini*..... La conclusion s'impose.

Si ce raisonnement est bref, il n'a pas d'autres mérites. Il est digne de figurer, en bonne place, sur le catalogue des sophismes les moins déguisés..... et les plus accrédités.

C'est ainsi qu'avec une entière bonne foi, par la vertu d'un rapprochement *tout verbal*, et la fascination de la formule mathématique, de graves auteurs tranchent, par un arrêt sommaire et sans appel, une des plus anciennes et des plus délicates controverses de la métaphysique. Quelle idée se font-ils donc de la multitude infinie?

Une multitude infinie, si elle était réalisée, formerait, disent-ils, un *nombre infini*. Et cela est *manifestement* faux. Faire l'hypothèse d'une multitude *infinie*, c'est précisément supposer que, contrairement aux grandeurs finies qui sont toutes mesurables, une telle multitude ne forme pas un *nombre*. La regarder *a priori* comme *dénombrable*, c'est la déclarer à la fois finie et infinie, c'est introduire une contra-

(1) Cf. *Revue pratique d'apologétique*, 15 mars et 1er avril 1919.

diction dans la donnée même du problème ; c'est ruiner, avant tout examen, le concept dont on étudie la légitimité.

Comment si grossière méprise peut-elle être si répandue? Il convient d'insister.

Les êtres qui existent, ou qui ont existé, pourraient-ils constituer une multitude infinie? En d'autres termes, ces êtres forment-ils un *tout*, un ensemble *totalisable* et *dénombrable*? Offrent-ils, au contraire, matière à numération sans fin ? Employons des expressions plus rigoureuses encore : Une série peut-elle se définir comme ne comportant, par essence, aucun terme (1)? Voilà la véritable question. Une analyse très fouillée des notions de multitude et de nombre permettrait seule d'y donner une réponse, si la réponse est possible.

Poser en axiome qu'une multitude infinie constitue un nombre, c'est montrer qu'on ignore la nature et l'objet capital de la controverse. Toute multitude *dénombrable* est *finie* : cela est clair. Si donc une multitude était infinie, elle échapperait fatalement à toute mesure et à tout nombre ; c'est la première et nécessaire conséquence de l'hypothèse.

Saint Thomas a jeté sur la vraie nature de la multitude innombrable la lumière abondante de son génie si lucide. D'un mot, il écarte cet épouvantail du *nombre infini* : « *Et qui poneret multitudinem infinitam, non poneret eam esse numerum, quia numerus est multitudo mensurata per unum..... Nullum autem mensuratum infinitum est* (2). »

Il marque parfaitement la différence fondamentale qui

(1) On appelle *terme* chacune des parties d'une *somme;* des termes sont essentiellement *totalisables.*

(2) In Lib. XI *Métaphys.* Lect. X. Le P. Pesch attribue à saint Thomas, en s'efforçant d'ailleurs d'en restreindre la portée, une phrase d'une concision plus frappante encore : « Si esset multitudo infinita, non esset numerus, quia quod infinitum est numerari non potest. » Telle est bien la pensée du Docteur Angélique. Le texte est-il authentique ? La référence donnée est inexacte. Le secours d'un ami complaisant, auquel les œuvres du saint Docteur sont familières, a été impuissant à le découvrir dans les commentaires sur la métaphysique. Cf. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, vol. II, p. 98, en note. A qui voudrait ajouter à l'étude du texte de saint Thomas la lecture d'un commentaire autorisé, je me permets de recommander spécialement les œuvres de Jean Capreolus, surnommé *Princeps thomistarum* (1380-1444), Cattier éditeur, Tours. — Par contre, nul n'a plus défiguré et trahi, en ces questions d'infini quantitatif, la pensée du Maître qu'un autre commentateur, pourtant estimé, — trop estimé et trop suivi sur un tel sujet, — Jean de Saint-Thomas (1589-1644).

sépare les deux concepts de nombre et de multitude : « *Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis* (1). »

Une multitude dénombrée se présente comme un ensemble totalisé et devient objet de connaissance numérique. Si l'on établissait que ce dénombrement est *toujours et nécessairement* réalisable, la controverse serait tranchée et le débat clos. Mais comment découvrir, pour atteindre ce résultat, des arguments totalement indépendants de l'idée de nombre, de somme, de total? Une multitude incommensurable est-elle contradictoire? Sur une telle énigme, sans parvenir à la déchiffrer clairement, s'exerce, depuis des siècles, la perspicacité des plus subtils métaphysiciens.

Sachons, du moins, ne pas fausser l'énoncé du problème, en regardant comme acquise l'identité de la multitude et du nombre. Ramener à celle du nombre la question de l'infini quantitatif, c'est supprimer la querelle, par voie d'autorité, et remplacer, par un vain cliquetis de mots sonores, la laborieuse analyse d'un sujet des plus obscurs et des plus complexes.

Trop pressé de fouiller dans l'arsenal mathématique, le philosophe court risque d'y saisir, sans discernement, des armes dangereuses dont il ignore le maniement et la portée!

C'est aussi à propos de la multitude infinie que sont fréquemment produites des objections d'une déconcertante puérilité. Empruntées à la routine d'un langage uniquement adapté aux réalités finies qui nous entourent, leur seul énoncé manifeste toute la profondeur du malentendu qui sépare des adversaires auxquels l'âpreté même du combat en dissimule le véritable objet.

Si un nombre pouvait être infini, dira-t-on, — et pourquoi cette hypothèse que la simple définition du nombre entier rend superflue? — il serait pair ou impair!... S'il existait des multitudes infinies, elles seraient égales ou inégales, ce qui entraîne, comme conséquence, la coexistence de plusieurs infinis, ou des infinis inégaux !... D'une collection regardée comme infinie, retranchons une unité; elle cesse d'être infinie :

(1) Lib. III *Phys.* Lect. VIII.

donc, entre le fini et l'infini, la différence est d'une unité !... Si nous supposons un infini quantitatif, prenons-en la moitié, le quart ; cette moitié, ce quart, seront finis ou infinis !...

A quoi bon poursuivre cette fastidieuse énumération ? Avouons-le : ces formules, d'un usage commode, sont à la portée des esprits les moins spéculatifs. Mais leur limpidité trompeuse, leurs oppositions verbales, leur logique apparente, ne sauraient faire illusion à qui prend soin d'approfondir la conception que les mathématiciens, comme les meilleurs métaphysiciens du reste, se font d'une grandeur infinie. Si cette idée renferme une contradiction, c'est pour des causes autrement profondes et des motifs autrement puissants, mais plus difficiles à pénétrer.

Entre des grandeurs, regardées hypothétiquement comme infinies, toute comparaison est interdite. Pour comparer, il faut une *commune mesure* qui, dans le cas envisagé, n'existe pas. Fonder l'objection sur l'existence affirmée de cette mesure commune, c'est ériger en principe ce qui est en discussion et décréter, mais non prouver, que toute grandeur est finie et limitée. Diviser un *infini* par moitié, par tiers, par quart, est une *opération qui n'a aucun sens ;* le regarder comme pair ou impair, c'est montrer qu'on ne sait pas de quoi l'on parle. Et tout cela, pour cette seule et péremptoire raison que des grandeurs infinies ne forment jamais un *tout mesurable* ou une *collection dénombrable.* On oublie que le seul fait de regarder ces grandeurs comme infinies les soustrait aux règles ordinaires du calcul et aux conditions des grandeurs finies.

Toutes ces difficultés, et beaucoup d'autres de formes plus savantes, sont, pour emprunter l'heureuse expression de M. Lechalas, — un finitiste pourtant, — le produit « du tapage insignifiant de notre sensibilité. » L'imagination se substitue à la raison ; l'analogie avec les grandeurs finies, les tendances ordinaires de l'esprit, les formes usuelles du langage, les postulats inconsciemment introduits dans des formules acceptées comme des axiomes, tout contribue à multiplier les causes d'erreur et d'illusion.

Il est bon de le redire : dans l'œuvre immense d'un Thomas d'Aquin, on ne rencontre nulle part ces broussailles qui, avec

une déplorable vigueur, poussent abondamment dans le champ cultivé par quelques-uns de ses modernes disciples. « Il est vrai, remarque judicieusement le Docteur Angélique, qu'on ne peut rien trouver de plus grand qu'un infini, si on le considère du point de vue de ce qui le rend infini : mais, à un autre point de vue, rien n'empêche qu'il n'en soit ainsi. Par exemple, ce qui est infini en un sens peut être surpassé par ce qui est infini sous plusieurs aspects. Un corps qui serait infini en longueur, mais non en largeur, serait moindre qu'un corps infini dans les deux dimensions... Les nombres pairs constituent un ensemble infini, et pourtant l'ensemble constitué par les nombres pairs et impairs renferme davantage de nombres (1). » Ce dernier exemple est caractéristique et montre nettement quelle idée saint Thomas se faisait de la multitude infinie.

Qu'une ligne, qu'un plan, soient infinis : nulle loi métaphysique ne nous empêche d'en multiplier le nombre à volonté. Que plusieurs multitudes soient innombrables, rien ne permet d'en conclure qu'elles sont ontologiquement égales. La comparaison numérique ne doit pas être envisagée, même hypothétiquement, puisqu'elle est, par définition, impossible (2).

Allons au fond de la méprise, nous verrons que la cause première en est dans le sens attribué au qualificatif « *infini* ».

Beaucoup d'auteurs modernes semblent confondre l'infini et le parfait. Pour eux, l'infini quantitatif n'est susceptible *ni d'augmentation ni de diminution ;* il constitue un *tout* achevé en son genre, c'est à-dire *parfait.*

(1) « Infinitum enim infinito majus non est. Sed illud non videtur rationaliter dici. Nihil enim prohibet illud quod est infinitum per unum modum superari ab eo quod est infinitum pluribus modis ; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito... Infinito enim non est aliquid majus in illo ordine quo est infinitum, sed secundum aliud ordinem nihil prohibet aliquid majus esse infinito : sicut numeri pares sunt infiniti, et tamen numeri pares et impares simul accepti, sunt plures numeris paribus. » *Quodl.* IX, a. 1.

(2) Cette idée de nombre, ou de total, se glisse furtivement dans des démonstrations en apparence rigoureuses. Désireux d'établir très fortement la nécessité d'un Créateur, par celle d'un *commencement* temporel de l'univers, des apologistes, en trop grand nombre, corrigent, pensent-ils, mais en réalité ruinent et corrompent la magnifique preuve de l'existence de Dieu tirée du *mouvement*, en la liant à l'insoluble problème de la multitude infinie. Quel service on rendrait à la théodicée catholique si on la pouvait ramener à la pure et saine tradition de la philosophie thomiste!

Bien différente la pensée d'Aristote et de saint Thomas. Qu'on relise, pour s'en convaincre, le troisième livre des commentaires sur la Physique. Soumettant au feu d'une critique rigoureuse toutes les définitions de l'*infini* qui ne conviennent pas aux choses créées, saint Thomas rejette précisément celles qui impliquent l'idée de perfection : « *Nullum infinitum et interminatum est perfectum. Non ergo competit infinito definitio perfecti, cujus scilicet nil extra.* (1) »

Presque toutes les disputes sur l'infini mettent en évidence cette altération du sens étymologique d'un mot que la plupart des mathématiciens prennent encore dans son acception ancienne. Infini veut dire *illimité,* non mesurable, non connaissable, sous un aspect quelconque. Si l'on se mettait d'accord sur les définitions, quelle économie d'arguments l'on pourrait faire !

Puissent ces quelques réflexions, si sommaires et si incomplètes soient-elles, inspirer à ceux qui daignent les lire, le désir d'approfondir davantage, en remontant aux sources les plus pures de la philosophie traditionnelle, ces notions si curieuses, et si délicates, de multitude, de grandeur, de nombre et d'infini ! Pour les traiter à fond, et en détail, il faudrait dépasser, de beaucoup, les limites de cet article.

*
* *

A la *multitude infinie,* dont nous venons de parler, le mathématicien s'intéresse d'ordinaire fort peu. La considération du *réel* ne vient pas arrêter ses conceptions logiques ; rien, d'ailleurs, ne l'invite à réserver aux seules grandeurs continues la propriété d'être parfois incommensurables. Mais que faut-il penser de l'*Infini mathématique ?*

Plus d'un philosophe aurait tout profit à accepter, sur le compte de l'*Infini mathématique,* le témoignage non suspect d'un savant de premier ordre, directeur des études scientifiques à l'École normale supérieure : « La notion de l'infini, dont il

(1) *Phys.* Lib. III. Lect. X. Sur cette question de l'infini et du parfait, Cf. Ch. Huit. *La Notion d'infini et de parfait* (*Revue de Philosophie,* 1er décembre 1904, 1er janvier 1905).

ne faut pas faire mystère en mathématiques, écrit J. Tannery, se réduit à ceci : après chaque nombre entier, il y en a un autre (1). » Rien de moins compliqué, rien de moins subversif!

Reste-t-il quelque doute sur l'usage, ou l'abus, que les mathématiciens peuvent faire de cette notion, le même auteur prend soin de calmer les inquiétudes, en avertissant que le monde réel demeure totalement en dehors de leurs spéculations : « Le monde d'objets simples qu'il (le mathématicien) crée ainsi, et sur lequel il spécule, n'est nullement le monde réel, sur lequel il lui serait impossible de raisonner de la même manière (2). » Avec une entière loyauté, J. Tannery tient à tracer les frontières qui séparent nettement la science mathématique de la métaphysique de l'Être.

Rien de commun, en conséquence, entre l'infini mathématique, d'ordre logique, et l'infini réel, d'ordre ontologique. Si je puis me permettre cette expression vulgaire, le premier ne constitue nullement, pour le second, un compétiteur dangereux.

Mais de si étroites bornes ne peuvent être imposées, d'une manière absolue, à la légitime curiosité des philosophes. A qui voudra les franchir, il serait excessif d'opposer une infranchissable barrière. Pour passeport, on réclamera seulement la garantie d'une méthode convenable et la promesse d'arguments sérieux.

Le plus déplorable des procédés consisterait à vouloir en finir, d'un seul coup, avec l'infini mathématique, et à regarder comme superflu l'examen méticuleux des titres par lesquels ce concept revendique, en des circonstances fort diverses, droit de cité dans la patrie des idées justes et de bonne famille dialectique. L'infini mathématique doit être considéré en détail, et, pour employer le langage juridique, en chaque espèce ; on se gardera d'oublier, en outre, qu'il est un *être de raison,* un concept mental, sans existence réelle en dehors de l'esprit qui le conçoit.

Nous ne songeons nullement à entreprendre ce long inventaire. Certains philosophes, qui s'y essaient au moins partielle-

(1) J. Tannery, *Science et Philosophie*, p. 280.
(2) Id., *Ibid.*, p. 189.

ment, n'évitent pas une erreur qui vicie leur enquête et en rend inopérantes les conclusions les plus affirmatives. Leurs critiques, acerbes parfois, d'allure généralement assurée et hardie, s'adressent à une conception particulière, fruit de leur imagination, résultat de leurs réflexions personnelles, qui n'a rien de commun avec la véritable pensée des savants auxquels ils l'attribuent, ou, du moins, qui en diffère en des points essentiels.

Bien patient, bien naïf plutôt, le mathématicien qui accorderait la moindre importance à des raisonnements comme ceux dont nous allons emprunter à des auteurs, quant au reste, dignes d'estime, quelques bizarres échantillons.

Une ligne droite peut-elle être infinie ? On répond négativement, et, pour justifier ce sentiment, voici l'argumentation que l'on ose produire : si une ligne était infinie, nous pourrions prendre, sur elle, à partir d'un point origine, un autre point qui serait à une distance *infinie* du premier. Or, de ce même point de départ, quantité de points de la droite sont à une distance finie. Il faut donc supposer qu'il y a un endroit où, par l'adjonction d'un mètre, de dix mètres, d'une longueur finie, en un mot, s'opère le passage du fini à l'infini. Cela est absurde, et ruine l'hypothèse d'une ligne infinie.

Mêmes arguments, avec quelques variantes, à propos de deux droites qui se coupent. Ces droites forment un angle, et leur écartement va en augmentant au fur et à mesure qu'on les prolonge.

Si elles étaient infinies, dit-on, il y aurait un endroit où la distance qui les sépare serait infinie, et, pourtant, elle est d'abord d'un mètre, puis de deux mètres, etc... Il s'est donc trouvé un moment où, en ajoutant un mètre à une distance finie, j'ai obtenu une distance infinie, conséquence absurde.

Absurdités sur absurdités ! Oui, si toutes ces objections — on ne saurait employer ici le mot de raisonnement — étaient autre chose que *pure fantaisie*.

Sur une droite, supposée infinie, prenez, à partir d'une origine arbitraire, tous les points que vous voudrez, ils sont *tous*, sans exception, à une distance *finie* du premier. Qualifier une droite d'infinie, cela revient simplement à affirmer qu'étant

donné un point, si éloigné qu'il soit du point origine, on en peut *toujours* prendre un autre plus éloigné, sans jamais atteindre l'extrémité de la droite.

De même, les côtés d'un angle sont *toujours* à une distance finie l'un de l'autre. Supposer leur écartement s'accroissant de mètres en mètres, et prenant, brusquement, une valeur infinie, c'est remplacer le raisonnement par les rêveries de l'imagination visuelle.

La variation de distance est continue ; elle croît, en passant par tous les états de grandeur ; elle *tend* vers l'infini, sans *jamais l'atteindre*. Si distants du sommet de l'angle que soient deux points considérés sur les deux côtés, il y en a de plus éloignés : les points extrêmes sont inaccessibles, pour cet excellent motif qu'ils n'existent pas.

Et ce concept géométrique est pur de toute contradiction.

Ce qui est vrai des grandeurs continues l'est aussi des grandeurs discrètes. Plaçons, sur une même ligne, une série de boules équidistantes, nous aurons beau imaginer une file prolongée à l'*infini*, il n'y aura *aucune* boule qui soit à une distance *infinie* de la première. Chacune aura son rang d'ordre, son numéro déterminé et *fini*. Cette vérité est de même nature que celle dont saint Augustin a trouvé une heureuse expression : « Tous les nombres sont finis, et, pourtant, ils sont en nombre infini (1). »

Mais cette conception d'une ligne droite infinie, poursuit quelque tenace adversaire, répond à la notion d'*indéfini* et nullement à celle d'*infini*. Qu'on me dise, déclare le P. Pesch, comment peut être infinie une droite sur laquelle *aucun* point n'est à une distance *infinie* du premier (2) ?

Et d'abord, qu'il plaise, ou non, à un philosophe d'accepter la manière de voir des mathématiciens sur ce sujet, cela importe peu, et ne change, en rien, les conditions du débat. Vous ne voulez pas appeler *infinie* la droite que les mathématiciens désignent par ce terme ; libre à vous de changer cette dénomination traditionnelle. Mais, alors, *à qui* s'adressent vos

(1) « Ergo et dispares inter se (numeri), atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. » *De Civitate Dei*, lib. XII, ch. XVIII.

(2) Cf. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, vol. II, p. 113.

observations critiques? Ne sourions plus de Don Quichotte et de ses ennemis imaginaires!

Au fond, nous retrouvons ici la cause d'équivoques déjà signalée à propos de l'infini et du parfait. Sous prétexte d'une précision plus rigoureuse, les modernes ont introduit, dans la langue philosophique, un mot nouveau qui met la confusion dans les controverses sur l'infini. Entre le fini et l'infini, c'est-à-dire dans les choses matérielles et dans les concepts mathématiques, entre le limité et l'illimité, le déterminé et l'indéterminé, le connu et l'inconnu, ils placent cet être hybride, et difficile à définir, qu'ils nomment l'*indéfini*. Saint Thomas et les anciens scolastiques ignoraient ce terme. Le Docteur Angélique n'en explique pas moins, et fort pertinemment, ce qu'il faut entendre par ligne infinie, grandeur infinie, etc. (3). Il n'est pas banal d'entendre quelques-uns de ceux qui se targuent de représenter la pensée du maître, reprocher aux mathématiciens d'avoir, en ces matières, conservé sa terminologie, ses définitions et son esprit.

Sous le bénéfice de cette réserve, j'accorderai volontiers que, dans la plupart des cas, le qualificatif d'*infini* pourrait être, — s'il y avait avantage, ce qui est très contestable, — remplacé par celui d'*indéfini*. Mais, outre que la substitution n'est pas toujours possible (2), il est à croire que les hommes habitués au langage mathématique ne changeront pas leurs usages. Les éléments de cette langue sont faciles à apprendre ; pourquoi ne pas faire l'effort nécessaire à cette initiation? Fénelon mettait en garde contre les « attraits diaboliques » de la géométrie ; il est des philosophes qui, vraiment, redoutent trop ces attraits! La géométrie se venge en leur tendant quelques pièges!

Autre exemple... à ne pas suivre. Les plus modestes algébristes connaissent le *symbole* de l'Infini : $\frac{m}{0} = \infty$, et en

(3) Cf. Lib. III, *Physic.*, Lect. VI, et surtout Lect. XI, *circa finem*.

(2) On dit couramment en géométrie que deux parallèles se rencontrent à l'*infini* ; à l'*indéfini* n'aurait aucun sens. La formule usitée a des avantages que le géomètre connaît ; elle ne signifie nullement qu'il existe un point commun aux deux parallèles, — tel, en perspective, un point de fuite, — et situé à une distance infinie.

pénètrent le sens qui n'a rien de sybillin ni de mystérieux. De la formule ci-dessus, on tire immédiatement $0 \times \infty = m$. Le produit de 0 par l'infini donne une quantité finie quelconque.

L'excellent Père de l'Oratoire, dont je suivais jadis le cours très élémentaire, interrompait, chaque année, la leçon, pour philosopher, pendant quelques instants, en fidèle disciple de l'illustre P. Gratry : « Voyez, mes enfants, nous disait-il, les merveilleuses harmonies de la science et de la philosophie ! Zéro, — le néant, — multiplié par l'infini, — Dieu, — donne, comme produit, une quantité finie, le monde ! » C'était le dogme de la création mis en formule ! Cela nous amusait ; le rapprochement nous semblait heureux et nous goûtions cette application imprévue de l'algèbre à la métaphysique. Nul d'entre nous, malgré notre jeunesse, n'était assez naïf pour y voir une preuve rationnelle de la création (1).

Nous avons sous les yeux un Manuel assez complet de philosophie scolastique : l'auteur s'arrête, lui aussi, non pas charmé, mais indigné et courroucé, devant la même *écriture :* $0 \times \infty = m$. Quelle absurdité ! Comment pareilles chimères peuvent elles germer dans une cervelle humaine ? Il y faut toute la puissance de perversion d'une culture exclusivement scientifique ! *Rien répété une infinité de fois peut-il jamais donner quelque chose ?* Toujours la même équivoque : le brave philosophe raisonne en *fonction de l'être ;* le mathématicien construit des *symboles*. Mais pourquoi condamner avant de comprendre ?

La formule $\frac{m}{0}$ n'a, par elle-même, aucun sens. Tout s'éclaire quand on sait comment elle a été introduite dans le calcul algébrique et les services qu'elle rend à qui connaît son légitime emploi. De cet emploi, la métaphysique n'a rien à redouter.

(1) C'est une étrange et dangereuse prétention que de vouloir établir, par des formules mathématiques, la nécessité de l'existence de Dieu. Ces tentatives fantaisistes sont, pour beaucoup d'esprits, une occasion de scandale. Elles ne devraient pas être accueillies dans des collections sérieuses d'ouvrages apologétiques. Il est manifeste qu'elles reposent sur une équivoque, sur la similitude matérielle des mots, et supposent un continuel passage de l'ordre logique à l'ordre ontologique.

Reconnaissons qu'il y a des problèmes plus complexes et plus dignes de fixer l'attention.

A propos du calcul *infinitésimal,* quelques philosophes affirment que cette branche de la mathématique est comme la citadelle des *infinitistes : quasi arx quædam finissima.* Ils exagèrent. On définit l'infiniment petit : une quantité qui décroît sans cesse, en *tendant* vers zéro. C'est « une quantité que je suppose décroissante, et je déclare que je la ferai plus petite que toute quantité donnée. Il n'y a là aucune notion spéciale et transcendante ; et cependant le calcul infinitésimal, dans ses conceptions les plus hautes, ne réclame pas davantage (1). »

On nous objectera peut-être de récentes spéculations qui revendiquent, et avec énergie, droit à l'existence logique, sinon pour un *nombre* infini, au moins pour des *ensembles* infinis, pour des nombres très particuliers que l'on dénomme *transfinis.* Impénétrables pour qui n'est pas initié, ces théories ne sont pas susceptibles d'une traduction en langage ordinaire et vulgaire. Elles sont le couronnement, très léger et d'une solidité relative, d'un palais élevé, un haut belvédère auquel on n'accède qu'après avoir gravi beaucoup d'étages et parcouru nombre de pièces auxquelles les profanes n'ont pas accès.

Sans saisir parfaitement le sens caché de ces symboles, il est aisé de remarquer qu'ils sont du domaine de l'abstraction et que, pour prendre un exemple concret, les vues neuves et hardies de Cantor n'apporteront aucun élément de solution au problème métaphysique de la multitude infinie, actuelle ou successive.

Sans aborder directement ces régions quasi réservées de la mathématique, quelques remarques ne seront point sans utilité.

Le philosophe, auquel manqueront le temps ou les moyens de sonder de tels arcanes, s'il entend suivre les règles de la prudence, évitera un double excès : il ne manifestera ni un dédain orgueilleux, ni une crainte hors de saison.

Pas de dédain. D'éminents mathématiciens, d'esprit plutôt

(1) Porchon, *Leçons de mathématiques*, p. 290.

conservateur, comme G. Humbert, déclarent ces spéculations fort dignes de l'attention du métaphysicien, ou du logicien. « Nous ne laisserons pas passer le nom de ce géomètre (Cantor) sans mentionner son admirable théorie des ensembles, dont les vues profondes intéressent le philosophe autant que l'analyste (1). »

Pas d'effroi. Sans diminuer leur importance, l'absence de tout lien avec la réalité concrète place les constructions de la logique mathématique hors des frontières qui limitent le terrain propre du métaphysicien. Attendons, de plus, que les hommes compétents se forment, sur ces sujets controversés, une opinion définitive, qu'un accord réunisse, sinon l'unanimité, au moins la majorité des suffrages. Les avis sont divers. L'œuvre de Cantor n'a pas encore subi la nécessaire et décisive épreuve du temps. « De toutes les théories récentes, la théorie des nombres transfinis serait, de beaucoup, la plus instructive à examiner, précisément parce qu'il y a là une classe d'entités nouvelles sur lesquelles les mathématiciens ne sont pas d'accord. Quels sont les nombres transfinis qu'il faut admettre?... Les types ordinaux ne sont-ils pas appelés à un plus grand avenir que les cardinaux transfinis? Faut-il rejeter tous ces nombres en bloc? Les mathématiciens sont en désaccord, et les logisticiens — jusqu'à présent — ne sont arrivés à aucun résultat positif (2). » Le pronostic, qui termine l'étude à laquelle nous empruntons ces lignes, est plutôt défavorable : « On ne peut nier que, actuellement, l'expression *transfiniment* n'ait encore pour nous un sens moins précis que l'expression *indéfiniment*. Il semble bien que certains résultats seulement de la théorie de Cantor, mais non pas tous comme semble le croire M. Russell, pourront être conservés (3). » Rien de moins alarmant; le péril n'est pas aux portes et le métaphysicien peut bannir tout souci.

Au sujet du dénombrement des infinis, un mathématicien de mérite, le R. P. Poulain, S. J., offrait, il y a vingt ans, aux lecteurs des Études, des conclusions qui sont encore aujour-

(1) *Un siècle : Les Sciences mathématiques*, par G. Humbert, p. 419.
(2) M. Winter, *la Méthode dans la philosophie des mathématiques*, p. 80.
(3) Idem, *Ibid.*, pp. 82, 83.

d'hui facilement défendables. Remarquons, en passant, que, voulant calmer les craintes des philosophes, il emprunte leur vocabulaire et leur sert ce terme d'*indéfini* pour lequel beaucoup témoignent un attachement peu justifié. « Jusqu'à nouvel ordre, je me persuade, dit-il, qu'on fait seulement les deux opérations suivantes, d'où l'infini, et, par suite, le mystère est absent : 1° On considère les divers *indéfinis* qu'on rencontre en mathématiques, c'est-à-dire les choses envisagées comme *successives* et sans fin. 2° On invente des lois de production pour caractériser les cas les plus simples ; par exemple on fixe la loi de succession des nombres entiers. 3° Pour toutes les autres suites indéfinies, on les fait rentrer dans les rubriques précédentes ; et si les lois primitives ont été choisies de manière à être inconciliables entre elles, ces suites nouvelles ne s'adapteront qu'à l'une d'elles. On appelle cela dénombrer les infinis. Ce ne sont même pas des indéfinis que l'on compare, mais leurs lois de formation. Si j'ai tort, qu'on m'explique pourquoi (1). »

On le voit : ici, encore, il suffit de prendre le mot « *infini* » dans son acception mathématique pour que s'évanouisse toute apparence de conflit avec la métaphysique la plus sévère.

Les pages consacrées par l'éminent jésuite à ces théories nouvelles offrent un excellent exemple de critique méthodique et soigneusement conduite. La sagacité du philosophe s'unit à la compétence du savant (2). C'est un idéal, un idéal que peu de juges pourraient réaliser au même degré.

Au terme de son excursion « dans le monde mathématique », le R. P. Poulain conclut par ces judicieux conseils : « Ce qui précède montre aux philosophes que, s'ils sont étrangers aux mathématiques, ils devront se méfier des pièges de langage quand ils s'informent de ces théories. Qu'ils n'espèrent pas en tirer grand secours pour la solution des problèmes de la métaphysique ; celle-ci cherche à peser des réalités, non à peindre des portraits (3). »

Nous n'avons pas voulu démontrer autre chose.

(1) Études, 25 juillet 1897. *Dans le monde mathématique*, pp. 331, 332.

(2) Cet éloge très justifié n'implique pas une complète adhésion à toutes les idées du R. P. Poulain. Il y aurait des réserves à faire sur son essai de démonstration de la répugnance d'une multitude infinie actuelle.

(3) *Ibid.*, p. 332.

*
* *

Il faut le reconnaître loyalement : l'attitude du savant, qui étonne et offusque parfois le philosophe, n'est pas pure coquetterie, simple désir d'éblouir, de se distinguer du vulgaire, de régner en maître dans le pays de l'abstraction. La nature des instruments dont il dispose règle, en grande partie, sa méthode et commande ses procédés, il obéit à une double nécessité : celle de traduire en *formules* les concepts que le métaphysicien exprime dans une langue moins spéciale et moins mystérieuse; celle de faire un choix dans la complexité merveilleuse du réel que les ressources, puissantes et restreintes à la fois, de l'analyse mathématique ne lui permettent pas de saisir et d'étudier dans son ensemble.

Empruntons à la mécanique un exemple bien simple. Comment définir la notion fondamentale de *force ?* Dirons-nous qu'une force est tout ce qui détermine ou modifie un mouvement, tout ce qui met en mouvement un corps en repos, ou apporte, au mouvement commencé, une modification quelconque ? C'est employer le langage de la philosophie. Fort bien ! mais une grandeur ainsi définie demeure réfractaire à tout calcul. Pour introduire une variable dans une équation, il est indispensable de l'exprimer en fonction de grandeurs mesurables. Dans le cas présent, on choisit généralement la masse et l'accélération ; une force se définit : Le produit de la masse par l'accélération, $F = m\gamma$ (1). Nous sommes déjà loin de la notion métaphysique de force !

Pour des raisons analogues, les concepts géométriques de point, de ligne, de plan, de volume, bien qu'empruntés à l'expérience sensible, sont fort différents de la réalité qui leur a donné naissance.

La mécanique céleste est une des branches de la mathématique dans laquelle se manifeste, avec une irrécusable évidence, cette obligation de s'éloigner du réel.

On affirme parfois, avec plus d'assurance que de certitude, que la « nature » est simple. Les lois qui régissent l'univers

(1) L'unité de force est la *dyne*, c'est-à-dire une force capable d'imprimer à une masse de un gramme une accélération de un centimètre par seconde.

matériel sont-elles peu nombreuses et peu compliquées? je l'ignore. Les phénomènes auxquels elles président sont certainement, dans leur multiplicité, d'une extrême complexité et s'enchevêtrent, aux yeux de l'observateur, dans un réseau en apparence inextricable. Embrasser l'ensemble, emprisonner, dans les liens étroits du calcul, les données si nombreuses de l'observation, serait une tâche au-dessus des forces humaines. Aucun problème ne pourrait être formulé, ni par suite résolu, qui enserrerait, dans son énoncé, une réalité qui défie toute synthèse. Obligé de négliger la plus notable partie des relations que l'expérience lui révèle, le mathématicien s'attache uniquement à quelques propriétés, les plus faciles à traduire en langage algébrique. Les solutions obtenues de la sorte doivent être soigneusement contrôlées; leur application au réel demande de la circonspection, de la prudence, un véritable esprit de sagesse critique. Comment y chercherions-nous un éclaircissement utile pour trouver le mot des énigmes métaphysiques?

La nécessité de considérer exclusivement certains aspects des choses concrètes est si tyrannique que la connaissance trop minutieuse, trop détaillée du réel serait parfois de nature à paralyser les efforts du savant et à le maintenir dans une hésitation funeste. Cela paraît un paradoxe; c'est la vérité pourtant. Si Képler eût possédé nos moyens actuels d'investigation, il n'eût sans doute pas osé formuler, sur les mouvements planétaires, les lois qui ont immortalisé son nom; leur insuffisante concordance avec des faits moins simples qu'il ne le pensait l'aurait arrêté. Et Newton n'eût peut-être pas dégagé, de ces lois incertaines, le principe supérieur et si fécond de la gravitation universelle. « Dans l'infinie complexité des choses, il est possible de débrouiller certaines correspondances qui se traduisent par des formules simples que notre esprit peut saisir facilement. Souvent, on n'obtient cette simplicité qu'en se résignant à ne représenter les choses qu'imparfaitement, comme on se résigne, pour leur apprendre la géographie, à mettre entre les mains des enfants des cartes simplifiées (1). »

(1) J. Tannery, *Science et Philosophie*, p. 19.

Ces considérations, jointes à ce que nous avons dit plus haut du caractère plus logique qu'ontologique des spéculations mathématiques, en calmant les inquiétudes des philosophes, les inclineront à une sage réserve dans l'examen critique des théories scientifiques. Leur droit demeure entier, et incontesté, de dénoncer les excès et les tendances abusives, de montrer la fragilité et la fausseté de systèmes qui, à force de s'éloigner de la réalité, finissent par la contredire, de sauvegarder l'empire de la philosophie et le rôle trop méconnu du *sens commun*. Ils sauront aussi, ayant compris les conditions particulières dans lesquelles opèrent l'analyste et le géomètre, laisser à ces derniers la liberté de se mouvoir à l'aise dans le domaine qui leur appartient, d'user de leurs méthodes propres et de poursuivre, par les moyens spéciaux dont ils disposent, la recherche de résultats qui, pour l'ordinaire, diffèrent notablement de ceux que le philosophe souhaite de trouver au terme de ses méditations.

De la sorte, les conflits seront plus rares et ne se produiront plus sans raison valable et sans objet précis : le prestige de la métaphysique n'y perdra rien et son honneur n'en sera pas diminué.

« Lorsque la mathématique envahit la métaphysique, déclarait le regretté M. Cl. Piat, c'est d'ordinaire pour troubler son ménage (1). » Que les mathématiciens fassent leur profit de cette affirmation sévère et dédaigneuse, je le veux bien ! Mais, pour le bon renom de la philosophie, autant et plus que pour leur tranquillité personnelle, il leur sera permis de réclamer, dans une large mesure, le bénéfice de la réciprocité.

P.-M. PÉRIER,

Directeur au Grand Séminaire de Coutances.

(1) C. Piat, *De la croyance en Dieu*, p. [illegible].

L'EXTASE DIVINE
ET SES CONTREFAÇONS [1]

---

§ V

L'Extase et l'Hypnose.

Jusqu'ici les rapprochements de l'extase divine avec diverses névroses n'ont pas été heureux. La catalepsie n'a présenté qu'une ressemblance insuffisante dans ses caractères physiologiques et une opposition absolue dans ses caractères psychiques; l'hystérie, au contraire, une ressemblance insuffisante dans ses caractères psychiques et une opposition absolue dans ses caractères physiologiques. On va tenter un autre essai en rapprochant l'extatique du somnambule artificiel. Pourra-t-il mieux réussir?

Au premier abord et si l'on ne juge que sur les apparences, une certaine ressemblance, en effet, s'impose. Qui de nous n'a vu dans les séances d'hypnotisme à la mode, des somnambules reproduisant des attitudes ravies ou extatiques, au gré de leur suggestionneur, et imitant les scènes sublimes de nos saints en extase, autant qu'une caricature peut imiter le réel?

Voici un exemple emprunté à un spécialiste du magnétisme. « Après un quart d'heure, Marie (sa somnambule) est dans un état extatique... Elle est insensible à la main qui la touche et sourde à la voix qui l'appelle. Enfin, un nouveau quart d'heure étant écoulé, Marie soupire et dit : « Je vois, comme dans le « ciel, une multitude infinie d'anges... L'habitation où je me

(1) Voir *Revue de Philosophie*, mai-juin et juillet-août 1919.

« trouve est immense, et la voûte se perd dans les cieux... Une « lumière éblouissante remplit ces lieux... La Vierge Marie est « présente... elle est plus belle que hier... Sa robe est blanche... « son voile de même avec frange en or. Son fils tient un rosaire... « La Vierge, debout, tient un livre ouvert, sur lequel je vois « d'abord un I, puis un H, surmonté d'une croix, ensuite un S... « Mon ange est aujourd'hui en tunique blanche, sa ceinture est « violette, ses cheveux sont blonds; il est petit comme un enfant « de naissance, il tient une palme à la main... » La voyante continue quelque temps sur ce ton banal; l'opérateur lui fait quelques questions, puis la réveille, mais elle a tout oublié à son réveil. » (G. Billet, *Recherches psychologiques sur le magnétisme animal.*)

Un autre cas de somnambulisme moins banal et moins enfantin, car il a eu des prétentions littéraires, poétiques et même scientifiques, raconté par le professeur Flournoy, de Genève, est celui d'Hélène Smith, qui dans son extase fit un voyage des Indes à la planète Mars, et nous en donna des descriptions merveilleuses. Ce roman scientifique n'a même pas la valeur du voyage dans la lune de Jules Vernes, qui captiva notre enfance, et n'apporte aucune révélation transcendante. C'est le produit d'un esprit cultivé, sans doute, mais à imagination folle, où les répétitions banales remplacent les créations de génie toujours absentes.

A sa suite, d'autres somnambules ont visité Saturne, Mars et d'autres planètes mystérieuses sans faire avancer la science d'un seul pas.

Voici un troisième fait déjà rapporté par le P. de Bonniot et tiré par lui des *Paroles d'un somnambule* par J. Ollivier. Nous le citons à notre tour, à cause de ses prétentions à de hautes révélations théologiques.

« *Le Somnambule :* — « Dieu est partout !!! » — On s'en doutait déjà, et jusqu'ici rien de bien nouveau. Mais voici l'inattendu qui commence. Après s'être arrêté un instant pour contempler la grandeur de Dieu et la beauté de son ouvrage, et avoir exprimé sur son visage les sentiments d'admiration et d'étonnement, la révélation commence en ces termes : « Il y a quatre hommes qui ont compris l'ouvrage de Dieu. *Socrate*

l'a pressenti. Le *Christ* l'a résumé et enseigné. *Joseph Hayden* l'a fait passer dans nos sensations. *George Sand* nous le développe. Dieu est sublime! on peut le définir : Amour et Volonté! » — Ici le somnambule arrive à l'extase en se prosternant la face contre terre, puis il se lève, et d'une voix sonore et pénétrante il entonne le psaume *Laudate Dominum omnes Gentes ; laudate eum omnes populi*. Suit un développement fort long se terminant par ces paroles : « *George Sand* est le révélateur qui développe le monde dans ses écrits, sa parole est la manifestation de la pensée du monde... Qu'une escorte est belle quand elle est composée de *Pierre Leroux, Lamennais, Béranger, Michelet, Quinet* et autres de leurs pareils... Étudiez toutes les doctrines de ces grands hommes, rapportez-les aux doctrines posées par le *Christ* et développées par *George Sand;* pesez tout cela dans la balance de votre conscience, et vous serez des gens savants! »

Eh bien! après avoir « pesé tout cela dans la balance de nos consciences », nous déclarons tout net qu'il n'est pas permis, non seulement à un homme inspiré, mais uniquement doué de simple bon sens, de débiter de telles sottises. Notre somnambule, en plus d'une aliénation des sens avouée, souffre évidemment d'une aliénation de l'esprit.

Inutile de multiplier davantage les exemples de crises somnambuliques simulant les visions ou l'extase. Ceux-ci suffisent amplement à fonder un parallèle qui en opposera essentiellement les causes, la nature et les effets.

I. — *Les causes.* — Tandis que tout hypnotisé a un hypnotiseur, l'extatique n'en a pas (1). L'apparition, comme la durée, de l'extase divine est totalement indépendante de notre volonté et de la volonté des autres hommes; le somnambulisme, au contraire, en dépend tellement qu'il est devenu un art pratique et vulgarisé dans le monde entier. Toutes les grandes villes

(1) Dans les cas de possession ou d'obsession, on pourrait se demander si le démon ne peut pas jouer le rôle d'hypnotiseur. Le P. de Bonniot et nombre de théologiens le pensent. « Les possessions, dit le Révérend Père, sont des cas d'hypnose où un esprit infernal joue le rôle d'hypnotiseur. . Dans un cas, c'est le démon, dans l'autre l'expérimentateur, qui possède le sujet. Là est presque toute la différence ».

Nous croyons cette opinion en harmonie complète avec les descriptions faites par sainte Thérèse, mais nous la renvoyons à l'étude de la mystique diabolique.

d'Europe et du Nouveau Monde ont des cours ou des cliniques où l'on enseigne et l'on pratique l'hypnotisme appliqué à la médecine et même à la chirurgie.

La raison de cette différence saute aux yeux : l'extase divine est un don de Dieu inaccessible à la volonté des hommes ; le somnambulisme est l'effet d'une névrose que l'art humain, à son gré, déclanche ou suspend. Tout somnambule cache un hystérique ou tout au moins un prédisposé à l'hystérie, et tout hystérique est un « sujet » merveilleusement apte au somnambulisme. C'est ce qu'enseignent formellement Charcot et l'école de la Salpêtrière : « L'état hypnotique est une névrose ; les meilleurs sujets d'étude sont les grandes hystériques. » Et le Dr Cerise a insisté sur ce point capital : « J'ai dit et je répète que, pour être provoqué, le somnambulisme doit être chez le sujet, déjà malade, à l'état de prédisposition imminente. » (Cité par H. Joly, *Imaginat.*, p. 4, 51.) L'extase des somnambules est donc morbide et nullement divine : elle a pour cause une altération, et probablement un épuisement de l'influx cérébral.

Quant à la *cause instrumentale* par laquelle l'extase divine déclanche le sommeil ou l'évanouissement, elle est toujours mentale : c'est l'intensité d'une intuition intellectuelle très sublime ou transcendante. Celle qui provoque le somnambulisme est très souvent physique et sensible : des passes magnétiques, la fixation d'un objet brillant, ou l'empire d'une volonté dominatrice. Ce mécanisme si différent manifeste une différence essentielle dans les phénomènes provoqués.

II. — *La nature* psychologique de l'état extatique, que nous avons déjà amplement décrite, peut se résumer en deux mots : apogée des facultés supérieures de l'âme : intelligence, volonté et amour. Il y a là un signe de transcendance que le somnambulisme n'imitera jamais. Tout y est le plus souvent trivial et vulgaire, comme le montrent les exemples ci-dessus. Les sottes rêveries y abondent, et les erreurs à la mode, philosophiques et théologiques, y fourmillent assez souvent (1). Cer-

(1) M. Pierre Janet, dans l'*Automatisme phychologique*, le reconnaît : « Ces élucubrations, tout en présentant quelques combinaisons intelligentes, sont au fond horriblement bêtes, et il n'est pas nécessaire d'avoir sondé les mystères d'outre-tombe pour écrire de semblables balivernes. »

taines cliniques ou certains théâtres semblent même parfois obéir à un mot d'ordre et subir une même impulsion de certaines sectes et peut-être du démon lui-même.

La transcendance de l'intelligence de l'extatique se prouve aussi par une *lucidité* ou double vue que le somnambule ne saurait contrefaire. Sans doute lui aussi acquiert par cet état de somnambulisme une délicatesse de sensibilité et de pénétration très remarquable. Il est affecté, même à distance, par les effluves invisibles qui rayonnent du cerveau et des sens de son hypnotiseur, les deux cerveaux vibrent à l'unisson, et l'un peut commander à l'autre. De là ces effets merveilleux de lucidité, si bien expérimentés depuis vingt ans, et dont nous avons parlé ailleurs. Mais ici, à l'inverse des somnambules, nos saints extatiques pénètrent les pensées, non des hypnotiseurs dont ils subiraient l'ascendant — il n'y en a pas — mais au contraire de tous ceux qui subissent le leur. Ainsi sainte Thérèse devinait les pensées, les sentiments, les tentations des sœurs dont elle avait la garde, et le même don a été constaté chez sainte Catherine de Sienne, saint Vincent Ferrier, le curé d'Ars, et tous nos grands mystiques, en sorte qu'on ne peut les comparer à des magnétisés, mais plutôt à des magnétiseurs qui liraient les pensées de leurs magnétisés. Or c'est là un renversement des lois de l'hypnotisme. Jamais Charcot, Bernhein, ni leurs plus célèbres disciples n'ont pu deviner les pensées de leurs « sujets ». Ils ne sont jamais *devinants*, mais toujours *devinés* par eux ; le contraste est frappant.

Une troisième marque de transcendance dans l'activité intellectuelle des saints extatiques, c'est le phénomène connu sous le nom de *rappel*. Il consiste dans la reconnaissance par l'extatique de ses supérieurs religieux ou de toute personne, clerc ou laïque, déléguée par eux pour lui donner des ordres, et dans son obéissance à ces ordres, alors même qu'ils consisteraient à suspendre l'extase. Cette connaissance des envoyés de Dieu, dans un entourage où l'extatique, dont les sens sont suspendus, ne voit, n'entend et ne reconnaît personne, est un fait merveilleux, bien au-dessus de la portée naturelle. Qu'on nous montre un somnambule ayant pour interlocuteur une personne autre que son hypnotiseur, à seule condition qu'il soit revêtu,

même d'une manière secrète et invisible, d'un mandat formel de l'autorité légitime ! Tandis que fourmillent les exemples de nos saints mystiques insensibles à tous les ordres sacerdotaux ou médicaux, et merveilleusement dociles aux moindres ordres ou simples désirs d'un délégué de l'évêque ou du prieur. (Voir Görres, *La Mystique*, II, 41.) De nos jours encore, le fait a été officiellement constaté à diverses reprises, notamment sur Louise Lateau, en 1873, par le Dr Imbert-Gourbeyre (*Les Stigmatisations*, t. II, p. 303).

De ce pouvoir de reconnaître à distance les envoyés de Dieu, nous pouvons rapprocher celui de reconnaître, pareillement à distance, les choses saintes, telles que des reliques entre divers ossements profanes, ou des hosties consacrées parmi celles qui ne le sont pas. Ce don de *hiérognose* dont sont doués nos saints extatiques est au fond de même nature. C'est le *sens du divin*, merveilleusement épanoui, et saisissant par une délicatesse exquise, avec la présence de Dieu lui-même, tout ce qui est un rayonnement plus ou moins lointain et comme une ombre de Dieu.

En face de ces phénomènes, mille fois constatés et indéniables, le lecteur doit se sentir en présence d'un ordre de faits surnaturel, infiniment supérieur à tous nos grotesques somnambulismes. Entre ces deux régions de phénomènes, il y a toute la distance de la terre au ciel, de l'humain au divin.

III. — *Les effets.* — Ce nouveau critère — de la plus haute importance, puisqu'on reconnaît l'arbre à ses fruits — peut se résumer brièvement. Les effets de l'hypnotisme — surtout s'il est souvent répété — sont invariablement des désordres graves mentaux et physiques. L'esprit se désagrège, jusqu'à l'abrutissement ou la folie ; le corps s'affaiblit et se voit désarmé contre toutes les influences morbides. Aussi l'hypnose est-elle interdite par la morale.

Au contraire, l'extase divine produit toujours une élévation des facultés supérieures, un agrandissement de l'âme, et si elle ne fortifie pas toujours la santé du corps, du moins elle ne lui nuit jamais. Nous l'avons entendu plusieurs fois affirmer par sainte Thérèse elle-même, et son expérience si autorisée nous suffit.

Ainsi, en résumé, le point de départ, le milieu et la fin de la fausse extase somnambulique sont si opposés à ceux de l'extase divine, qu'on est tout surpris, après en avoir fait une étude quelque peu approfondie, qu'on ait pu se laisser séduire par quelques ressemblances purement matérielles et accidentelles. Le vulgaire seul peut s'y méprendre et confondre les faux diamants avec les vrais, la verroterie banale avec les perles précieuses.

Pourquoi donc tant d'esprits de bonne foi s'y sont laissés tromper ? Sainte Thérèse nous répond que l'*expérience* leur fait défaut, et que pour saisir certaines distinctions délicates — par exemple entre les vrais et les faux diamants — une certaine expérience ou éducation expérimentale est indispensable.

« Il y a, écrit-elle, entre ces visions une souveraine différence ; et je ne doute pas que même une âme qui n'est arrivée qu'à l'oraison de quiétude ne les distingue facilement. Ces visions portent chacune des caractères propres et comme l'empreinte de leur auteur. Ainsi, pourvu qu'une âme ne veuille pas se laisser tromper et qu'elle marche dans l'humilité et la simplicité, je ne crois pas qu'elle puisse l'être. Il suffit d'avoir vu Notre-Seigneur une seule fois pour reconnaître sur-le-champ une vision qui est l'ouvrage de l'esprit des ténèbres .. En très peu de temps, elle découvre et reconnaît l'ennemi. C'est ce qui me fait dire que le démon ne saurait causer aucun mal à une âme qui a de l'expérience. » (*Vie*, c. xx, p. 312.)

Mais à défaut de cette expérience intérieure qui nous manque et qui nous ferait toucher du doigt le divin, avec une certitude infrangible, nous avons les leçons d'une expérience extérieure largement suffisante pour nous convaincre, tout au moins que l'extase divine n'a rien à voir avec un cas pathologique.

La pathologie tout entière, en effet, est dominée par deux faits généraux, qui expriment ses deux lois fondamentales et incontestables.

Le premier, c'est que toute maladie constitutionnelle, comme une névrose, est transmissible par hérédité. Ainsi l'hystérie est familiale. Or l'extase divine n'est nullement héréditaire.

Le second est que toute maladie est un amoindrissement de

la vie, toujours de la vie physique, presque toujours, indirectement, de la vie de l'esprit. « Ce qui distingue la maladie, dit fort bien le Dr Goix, c'est la subordination de tous ses caractères à un seul et même but : la destruction ou au moins l'amoindrissement de la vie. Or cette tendance nuisible ne s'observe pas dans l'état que sainte Thérèse appelle l'extase. » (Goix, *Annales de Phil. chrét.*, juin 1896, p. 277.)

En effet, sainte Thérèse, loin de sortir de ses extases, épuisée, affaiblie, impotente, en sort plus forte et plus vigoureuse au physique et au moral, ou, comme elle le remarque elle-même, « pleine de santé et admirablement disposée pour l'action » (*Vie*, ch. xx, p. 225). Que si l'extase survient pendant ses maladies, elle en éprouve un soulagement et un rétablissement de la santé (1).

Et ce ne sont pas là de vaines paroles, puisque ses extases ont coïncidé avec le déploiement le plus complet de son activité physique et intellectuelle, et que la fondation de nombreux monastères et les nombreuses réformes des Carmels, dont la merveilleuse vitalité se perpétue encore après trois siècles, datent précisément de cette période de sa vie.

Force est donc de reconnaître que l'extase vraie, l'extase divine, n'appartient à aucune classe de phénomènes morbides auxquels on a voulu la ramener.

§ VI

L'extase naturelle des philosophes et des savants.

Nos adversaires, après avoir vainement rapproché l'extase divine des divers cas pathologiques que nous venons d'étudier essayent de la comparer aux prétendues extases naturelles des philosophes, des grands savants ou contemplatifs. Ce serait une

(1) « Je ne me souviens pas d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un mieux très sensible. Comment un si grand bien pourrait-il causer du mal ?... Si cette grâce enlève passagèrement les forces par l'excès du plaisir, ce n'est que pour lui en laisser ensuite de plus grandes. » (*Sa Vie*, ch. xviii et xx.)

manière beaucoup plus habile, avouons-le, d'exquiver le surnaturel, en le ramenant à un phénomène normal purement naturel, et cette manière de comparer nos saints extatiques à des hommes de génie, plutôt qu'à des névropathes et aux malheureux détraqués de nos asiles, serait assurément plus respectueuse et moins repoussante. Il nous reste à les suivre dans ce mouvement tournant sur ce nouveau terrain.

On a dit, avec raison, que les grands hommes étaient *distraits* ou *abstraits*, et cela a un sens beaucoup plus profond qu'il ne semble au premier abord. Distraits et abstraits sont deux faces du même phénomène naturel. C'est l'abstraction au dedans ou la concentration de l'esprit sur un objet privilégié, par exemple, la poursuite d'un problème passionnant ou la contemplation d'un objet fascinateur, qui produit au dehors la distraction ou l'inattention à tous les autres objets. Cette inattention cependant ne va pas d'ordinaire jusqu'à l'inconscience totale de tout ce qui nous entoure, car les sensations extérieures ne sont pas abolies, ni les mouvements suspendus, ni jusqu'à l'oubli total d'une douleur actuelle.

La distraction extérieure, suite de l'abstraction ou concentration intérieure, n'est donc qu'un commencement d'extase naturelle. Pour que l'extase fût complète, il faudrait que ce double phénomène, intérieur et extérieur, s'accentuât jusqu'à produire deux choses essentielles :

1° Un ravissement de l'esprit d'une énergie assez considérable pour provoquer cette aliénation des sens, chez un homme sain de corps et d'esprit et qui demeure conscient de ce qu'il éprouve;

2° Une aliénation véritable et générale des sens. Véritable, c'est-à-dire non seulement la cessation de leur exercice actuel, mais une réelle impuissance à réagir lorsqu'on excite leurs organes. Générale, c'est-à-dire qu'elle s'étend à tous les sens, soit aux sens externes (anesthésie), soit au sens interne de la douleur (analgésie), soit à la motricité (rigidité musculaire plastique) — comme nous l'avons déjà expliqué longuement.

Eh bien ! un tel ravissement d'esprit, produisant une telle aliénation des sens, est-il possible naturellement, sans miracle, lorsqu'il ne porte que sur un objet naturellement accessible à

la raison humaine, ou à la foi du chrétien ? Et s'il est possible, est-il réel ?

Tel est le problème de la possibilité ou de l'impossibilité, de l'existence ou de la non-existence de l'extase naturelle.

Sur la question de simple possibilité, tout le monde est à peu près d'accord.

La psychologie contemporaine a vérifié et unanimement accepté le principe de saint Thomas « *Interna meditatio unius abstrahit ab aliis* » (1ª 2ª, q. 28, a. 3). Une idée, une image, un sentiment, un objet quelconque, un peu saisissant, soit en lui-même soit par rapport à telle personne, peut absorber toute son attention et toutes les forces de son âme au point de provoquer l'abstraction et l'inconscience de tous les autres objets. C'est la théorie bien connue de l'idée fixe.

La controverse ne porte donc pas sur la possibilité pure de l'extase naturelle, mais sur l'existence d'un objet naturellement capable de produire de tels effets, au moins chez un objet sain et à l'état normal. Condition importante, car si le sujet était épuisé, maladif et atteint par exemple d'une névrose, un objet en lui même insignifiant — un point lumineux, une fleur, un oiseau — peut suffire, et nous ne pourrions constater qu'une fausse extase morbide, un cas pathologique, dont la possibilité et l'existence — nous l'avons longuement établi — sont certaines et ne font doute pour personne.

S'il existe, dans l'ordre naturel, des objets de contemplation d'une puissance si merveilleuse, l'extase naturelle, depuis des milliers d'années, a dû manifester son existence et être bien constatée. Or c'est sur cette question d'existence même que, de fait, la controverse roule encore, sans qu'un accord paraisse prochain (1).

Nous exposerons les deux opinions, celle qui nie et celle qui accorde l'existence d'extases vraies purement naturelles, et nous indiquerons l'orientation, à ces deux points de vue, que doit prendre l'apologétique contemporaine.

(1) Cf. R. P. Rolfi, *La Magie moderne*, pp. 258, 263 (pour l'existence) : — Dom Maréchaux, *Le Merveilleux divin*, p. 226 : — R. P. Poulain, *Des extases naturelles* ; — Dr Lefebvre, *Louise Lateau, étude médicale*, p. 236 (contre l'existence).

*
* *

I. — *Opinion niant l'existence* des extases naturelles. Le R. P. Poulain a été le champion le plus résolu, parmi nos contemporains, de cette négation. Parmi les physiologistes et médecins, on peut aussi citer le Dr Lefebvre de Louvain. Mais le nombre de ses partisans tend à augmenter de plus en plus parmi les hommes de science.

Cette opinion se place tout d'abord sur le terrain des faits. A-t-on jamais constaté des extases naturelles, au sens de la description ci-dessus ?

Des auteurs mystiques, tels que Schram et Brancati, ont voulu voir des faits d'extase naturelle dans divers récits de l'Écriture Sainte, tels que « l'extase » de la reine de Saba en présence du roi Salomon, ou la « stupéfaction » de Jacob apprenant que son cher fils Joseph n'est pas mort. Mais une telle exégèse n'est pas très sérieuse. La première n'est qu'un jeu de mots sur une métaphore, et la seconde confond l'état maladif appelé *stupeur* avec une véritable extase : aussi nous n'insisterons pas.

Passons aux faits tirés de l'histoire profane. Ils ne sont pas très nombreux, et l'on peut les ramener à quelques exemples vraiment classiques.

1° C'est d'abord Archimède, sortant de son bain pour crier *Eureka* dans toutes les rues de Syracuse, qu'il parcourait comme un fou, sans s'apercevoir qu'il avait oublié de s'habiller. — Certes, la distraction — si elle est bien authentique — même pour un grand homme, est un peu forte, mais nous n'y découvrons aucun des caractères physiologiques de l'extase, ni l'anesthésie, ni l'analgésie, ni la rigidité musculaire...

Le même Archimède, d'après Tite-Live, au sac de Syracuse, se laisse tuer sans résistance par un soldat qui a ordre de lui sauver la vie, et, tout occupé de son problème, ne songe qu'à lui crier : « Ne dérange pas les cercles que j'ai tracés par terre ! » — Encore une distraction sans doute, mais celui qui se meut, qui trace des cercles, parle et est encore en communication avec le monde extérieur, au point d'apostropher un visiteur, n'est point un extatique.

2° Socrate, d'après un passage bien connu du *Banquet* de Platon, serait resté, pendant un jour et une nuit, en contemplation, debout, immobile, oubliant le boire et le manger, dans le camp qui assiégeait Potidée. — Mais le narrateur ne prend pas l'anecdote à son compte ; il la met dans la bouche d'Alcibiade, faisant, après copieuses libations du banquet, un éloge pompeux et poétique de Socrate, où la part du vrai et du faux dans une telle composition littéraire et allégorique est indiscernable. D'autres légendes de ce genre avaient déjà cours parmi les Grecs et les Orientaux : Pythagore serait resté en extase pendant dix ans, Zoroastre pendant vingt ans, Épiménide pendant cinquante. Ce sont des fables !

3° Saint Thomas, dînant à la table de la reine, resta tout à coup immobile, les yeux fixés, sans rien voir ni entendre, puis il se réveilla en s'écriant : « Concluons contre les Manichéens ! » (Benoit XIV, *De beatif. sanct.*, t. III, ch. XLIX, n. 3.) D'après Baltellus, le même saint fut une fois si absorbé par la réflexion sur le mystère de la Sainte Trinité, qu'il laissa consumer le cierge qu'il tenait à la main et brûler ses doigts, sans s'en apercevoir. Une autre fois, il soumit sa jambe aux pointes de feu du chirurgien sans avoir conscience de la douleur. — Mais saint Thomas avait aussi des extases divines, et lui seul aurait pu nous renseigner sur la nature de ces deux cas. Sans qu'il soit besoin d'une extase proprement dite, une douleur peut être soulagée ou passer inaperçue par les distractions, les charmes de la musique, de certains jeux, ou la poursuite d'un haut problème de mathématique, comme on le rapporte de Pascal. Ici encore les observations sont incomplètes.

4° Les grands hommes toutefois n'ont pas le privilège exclusif des fortes distractions ; il est aussi partagé par les esprits faibles et surtout les cerveaux anémiés par tous les excès, voire même les jeûnes et les pénitences exagérées. A la moindre consolation spirituelle, ces personnes peuvent s'abstraire jusqu'à éprouver l'aliénation complète des sens. Sainte Thérèse, nous l'avons vu, a mis souvent en garde ses chères filles contre une illusion que la fragilité de leur sexe en rend encore plus capables. Elles prennent alors leur défaillance pour un ravissement, quoique ce ne soit autre chose, dit-elle, que du temps

perdu, puisque dans l'évanouissement on ne pense plus à rien, et, que ce soit aussi la ruine de leur santé. Nous savons comment elle guérissait ces pauvres malades : en les obligeant à dormir et à manger davantage, à diminuer leurs pénitences et à supprimer leurs oraisons. (*Château*, 4e D., ch. III, p. 360 ; — 6e D., ch. IV, p. 430.) Ne prenons pas, à notre tour, leur évanouissement pour une extase naturelle !

5° Les exemples d'extase *à volonté*, allégués par les partisans de l'extase naturelle, sont encore moins probants et plus suspects.

Le prêtre Restitutus, dont nous parle saint Augustin, perdait l'usage des sens quand il voulait, mais on ne dit pas ce qu'il contemplait pendant ce temps-là, ni même s'il pensait à rien. Ce n'était peut-être là qu'une crise d'hystérie ou de charlatanisme.

Les contemplatifs indous, appelés Yogui, et certains moines du Mont Athos sont réputés pour entrer en extase à volonté par des procédés très simples, et y demeurent longtemps. Ils n'ont même pas besoin d'une idée sublime ou d'un sentiment bien élevé pour concentrer en eux-mêmes leur attention : il leur suffit d'une image des plus vulgaires contemplée avec fixité pendant un certain temps, pour s'étourdir et perdre conscience. Parfois ils arrivent, après un long entraînement, à suspendre complètement la respiration en bouchant la gorge par la langue, dont on a coupé le frein et qu'on a repliée en arrière. De là, un état comateux, semblable à celui des animaux hibernants, qu'ils font passer pour une extase ou une fusion dans le grand Tout. Devançant les procédés modernes de l'hypnotisme, les Indous fixent un objet brillant très rapproché, et certains Yogui fixent tout simplement le bout de leur nez. Les moines du Mont Athos s'assoient immobiles en regardant fixement le milieu de leur ventre, d'où le nom d'omphalo-physites qui leur fut donné, dès le XIe siècle : grotesque pratique dont la vogue fit fureur à cette époque à Constantinople, comme de nos jours le magnétisme animal...

Ils prétendaient contempler dans cet état la lumière du Thabor, tandis que les Indous pensaient y découvrir le *nirwana* ou absorption dans l'âme universelle des choses, mais nous

croyons au contraire qu'ils aboutissaient ainsi au néant de la pensée et du sentiment.

Du reste, ces phénomènes d'hypnose étaient connus d'un petit nombre d'initiés, dès la plus haute antiquité. On y ajoutait des scènes d'exaltation parfois furieuse, d'hallucinations et de délire, au moyen de substances toxiques, comme aujourd'hui on emploie des alcools concentrés, des éthers, du protoxyde d'azote et mille autres poisons du système nerveux.

Chez les Égyptiens, les Perses, les Mèdes, les Grecs et les Romains, les oracles étaient rendus par des procédés analogues. Le fameux trépied sur lequel montait la Pythie du temple de Delphes fermait l'orifice d'une caverne d'où s'exhalaient des vapeurs toxiques et délirantes, qui abrégeaient rapidement ses jours. Parfois la malheureuse femme tombait et mourait en rendant ses oracles.

Eh bien ! tous ces cas d'extase à volonté paraissent nettement pathologiques, ce sont de fausses extases, compliquées sans doute de charlatanisme et peut-être aussi de démoniaque, au moins chez les peuples idolâtriques, — ils ne sont nullement, comme on l'a prétendu, des exemples d'extase véritable et naturelle, telle que nous l'avons définie. Ils ne sauraient donc prouver la thèse en question.

Après avoir éliminé ces deux dernières catégories de faits, il ne reste plus que les trois premières : Archimède, Socrate et saint Thomas, dont nous avons montré le peu de force probante et même l'inanité, et nous pouvons conclure que l'existence d'extases naturelles, véritables et nullement pathologiques, n'a jamais été démontrée.

De là, un argument nouveau de la plus haute importance :

« Si vraiment la nature humaine, écrit fort bien le P. Poulain, avait cette puissance, on n'en serait pas réduit à recourir à trois ou quatre anecdotes d'il y a quinze cents ou deux mille ans. On en eût trouvé une suite d'exemples chez les grands penseurs, à travers tous les siècles. On découvrirait aussi des faits contemporains. Depuis deux ou trois cents ans, l'Europe est pleine de savants de premier ordre, qui réfléchissent profondément à la métaphysique et aux mathématiques. Or, pas une fois on ne les a vus dans l'attitude extatique, les yeux fixes, les bras

tendus vers le théorème contemplé. On ne cite aucune extase pour Newton, Leibnitz ou Euler, ni pour Lagrange, Laplace ou Gauss, ni pour Rieman, Kronecker ou Hermite, etc... Si, en médecine, une théorie était si peu confirmée par l'expérience, on n'oserait même pas l'énoncer. » (*Des extases naturelles*, p. 7.)

Le Dr Lefebvre remarque qu'on observerait aussi l'extase chez « le capitaliste qui calcule une opération qui le portera aux plus hauts sommets de la fortune ou le précipitera dans les ignominies de l'indigence ». L'extase devrait même se produire fréquemment dans les conditions les plus vulgaires. « Ne voyons-nous pas tous les jours des entraînements d'une impétuosité incomparable? Quand les ardeurs des sens s'ajoutent aux ardeurs de l'âme, n'en résulte-t-il pas une passion demi-bestiale, demi-humaine, dont la violence nous épouvante? » De telles passions devraient aliéner les sens. « En résumé, si l'extase pouvait se produire par un excès d'attention, par le jeu de l'imagination, par l'entraînement des pensées ou des sens, elle devrait être un fait *vulgaire et quotidien*. Les médecins, qui surprennent l'humanité dans toutes ses faiblesses et dans tous ses mystères, ne la rencontrent pas de nos jours... Je conclus : *L'extase vraie, l'extase d'origine purement psychique, en dehors de toute maladie du système nerveux, est un mythe.* » (Dr Lefebvre, *Louise Lateau*, p. 236.)

La conclusion, au point de vue philosophique, d'une argumentation si solide, nous paraît être celle-ci. De fait, et quelle qu'en soit la possibilité théorique, il n'y a en ce monde aucun objet connu par la raison humaine ou par la foi chrétienne, dont la contemplation naturelle la plus intense soit capable de provoquer l'aliénation des sens et de produire l'extase. Seule la contemplation mystique de Dieu, par le sens du divin, qui nous rend sa présence sensible et expérimentée, peut produire un tel effet. Impossible de voir ou de sentir Dieu, même d'une manière plus ou moins obscure, sans mourir aussitôt à la vie sensible : *Non videbit me homo et vivet* (Exod., XXIII, 20). C'est aussi la pensée de saint Thomas : *Oportet mentem quæ divinam essentiam videt totaliter a sensibus corporis esse absolutum, vel per mortem, vel per aliquem*

raptum (Contra Gent., III, ch. XCVII. — Cf. 2ª 2ᵉ, q. 175, a 4,5).

Cette opinion a aussi l'avantage de nous expliquer pourquoi l'évanouissement de l'extase divine n'est pas une infirmité ni une maladie, nuisant à la santé, mais une conséquence naturelle et normale de cette extase. De même qu'il n'est pas morbide pour l'homme le mieux équilibré de fléchir sous le poids de cent kilos, et qu'atteindre la limite normale de ses forces n'est pas une maladie, ainsi être terrassé par une action surhumaine n'est pas une maladie pour l'homme, mais seulement une faiblesse propre à sa nature et une imperfection normale. Au contraire, nos hystériques qui s'évanouissent à la vue d'un bouton brillant ou au son du tam-tam, sont des malades, et non pas des mystiques. Hors le cas de faiblesse mentale ou de névrose, une force surhumaine peut seule, normalement, en envahissant l'esprit de l'homme, le faire tomber en défaillance. Tous les autres cas sont pathologiques.

La seconde conclusion, au point de vue apologétique, n'est pas moins importante. Puisqu'il n'y a point de véritable extase dans l'ordre naturel, toutes les véritables extases sont de l'ordre surnaturel. Or les extases nullement morbides de nos saints sont le type complet et même unique des extases véritables, elles sont donc d'ordre surnaturel : et le naturalisme obstiné de nos rationalistes est ainsi démenti par les faits de l'histoire.

Quelque bien fondée que nous paraisse cette première opinion, nous n'aurions aucune répugnance à adopter la seconde, si le progrès des sciences médicales ou psycho-physiologiques venait à découvrir des faits nouveaux démontrant l'existence d'extases véritables et purement naturelles. Et nous allons examiner la nouvelle position apologétique qu'il nous faudrait alors adopter.

*
* *

II. — *Opinion acceptant l'existence de l'extase naturelle.* Les théologiens qui l'adoptent se fondent bien moins sur l'autorité assez fragile des faits historiques que nous venons de rapporter, que sur l'enseignement des maîtres de la théologie, comme

saint Thomas, Suarez, Gerson, Schram, le cardinal Brancati de Lauria et Benoît XIV lui-même, qui parlent couramment des extases naturelles. Mais pour éviter tout malentendu, il serait bon de recourir aux textes allégués, pour comprendre le point de vue auquel se placent ces auteurs, et la définition qu'ils donnent de ce mot.

Or saint Thomas (2ª 2ª, q. 175, a. 1 et 2), en divisant les extases en naturelles, démoniaques et divines, prend ce mot d'extase dans son sens étymologique : c'est un état où l'on est « hors de soi », et l'entend aussi des malades qui perdent l'usage des sens. Il emploie même le mot de ravissement pour les accès de colère ou de terreur. Quant aux extases naturelles dans le sens que nous avons eu soin de définir, et d'où nous avons exclu tout état pathologique, il n'en parle même pas, encore moins a-t-il jamais soutenu formellement leur existence.

Nous en dirions autant des autres théologiens cités. Benoît XIV appelle du nom d'extase « toute aliénation des sens produite par des causes naturelles, comme la maladie appelée catalepsie » (*De beatif*, l. III, c. XLIX.)

De même Gerson (*De mente contempl.*, c. XXI), qui appelle ravissement, *raptus*, la forte distraction « habituelle aux peintres et aux artistes appliqués à leurs imaginations ». On voit dans quel sens très large ces mots d'extase et de ravissement sont entendus, et combien nous nous tromperions en leur donnant une portée qu'ils n'ont pas. Le point de vue de ces théologiens était de distinguer dans la vie des saints l'extase divine de toutes ses contrefaçons maladives ou diaboliques et nullement d'éclairer le point obscur de la psychologie mystique qui nous occupe.

Quoi qu'il en soit de cette exégèse de textes, accordons pour un moment l'existence des extases naturelles et non morbides, et examinons les conséquences apologétiques qui en découlent.

Après avoir ainsi admis que l'extase peut être un phénomène purement naturel, n'avons-nous pas découronné nos saints de l'auréole que semblait leur conférer l'extase divine, dans ses sacrés ravissements ? — S'ils ne sont plus — le libre penseur nous l'accorde — ni des cataleptiques, ni des hystériques, ni

des hypnotisés, ni des névrosés déséquilibrés et dégénérés, du moins nos saints ne sont-ils pas diminués et rabaissés au rang des hommes vulgaires ou tout au plus des grands hommes, des hommes de génie, peut-être, mais qui n'ont plus rien de surnaturel ni de divin?

Certes l'objection est spécieuse, et plus d'un lecteur, à la suite du P. Poulain, trouvera notre concession regrettable et imprudente. Cependant cette difficulté est loin d'être insoluble.

D'abord, puisque ce n'est pas l'extase qui prouve la sainteté, mais plutôt la sainteté qui démontre le divin dans l'extase (1), nous pourrions, à la rigueur, lâcher l'extase divine de nos saints sans renoncer pour cela à soutenir leur sainteté et les autres phénomènes divins qui ont transfiguré leur vie.

Nos saints resteraient encore sur nos autels. Mais il y a plus encore, et mieux à répondre.

S'il y a des extases naturelles et fausses, rien n'empêche qu'il y ait aussi des extases vraiment divines. De même que l'existence de la fausse monnaie, bien loin d'exclure la bonne monnaie, la suppose au contraire et l'exige, car s'il n'y avait pas d'or vrai, il n'y aurait pas d'or faux et contrefait. Il nous suffit qu'il ne soit pas impossible de les distinguer. Or, cela est possible ; il est même relativement facile de distinguer la fausse extase de la vraie.

Alors même qu'une extase prétendue naturelle ne présenterait aucun caractère négatif et incompatible avec le divin, tel qu'un symptôme morbide et pernicieux, ou bien un mode convulsif et désordonné ou inconvenant, indigne de la gravité et de la sainteté de tout ce qui vient de Dieu, il y aurait encore des signes positifs pour les distinguer, car l'extase vraiment divine a toujours un caractère de véritable transcendance qui ne saurait appartenir à un phénomène purement naturel.

Rappelons brièvement les trois principaux : avant, pendant et après l'extase.

1° *Avant,* aucun effort, aucun artifice humain ne la prépare. L'âme est envahie par l'extase d'une manière toute passive, à l'improviste, et au besoin malgré sa résistance. C'est un aigle,

(1) Cf. Benoît XIV, *De beatific.*, l. III, c. XLIX, n. 14.

nous a dit sainte Thérèse, qui s'empare d'une âme et l'élève au-dessus d'elle-même. La cause de l'extase est donc extérieure et transcendante, tandis que dans l'extase naturelle, ce ne peut être que l'artifice de l'homme, ou tout au moins un effort excessif d'attention. Aussi sainte Thérèse a-t-elle, avec une insistance digne de remarque, classé l'effort pour provoquer l'extase et même le simple désir de la voir se produire, parmi les signes certains de fausse extase.

2° *Pendant* le ravissement, l'extatique doit avoir conscience d'une intuition directe de la présence de Dieu, accompagnée de lumières infuses sur un objet transcendant, tels que les plus profonds mystères. « Je suis persuadée, nous a dit notre Sainte, que si l'âme, dans les ravissements qu'elle croit avoir, n'entend point de ces secrets du ciel, ce ne sont point de vrais ravissements. » (*Château,* 6e D., c. IV.) Et elle a répété vingt fois la même doctrine. On comprend, en effet, que non seulement la révélation des secrets et des mystères divins, mais la seule intuition de la présence de Dieu soit un phénomène surnaturel et transcendant. La raison humaine ne peut, en effet, avoir naturellement qu'une connaissance indirecte et inductive ou abstraite de la Cause première de toutes choses ; nous ne la découvrons que dans le miroir des créatures et par un raisonnement inductif, jamais par intuition, à moins d'une grâce très spéciale et transcendante.

3° *Après* le passage de la faveur céleste, elle doit avoir laissé une marque de transcendance naturellement inimitable. Son effet sur le corps, l'évanouissement des sens, étant un effet tout naturel, qui pourrait être provoqué par des causes saines ou morbides, divines ou diaboliques, il nous faut chercher un autre signe de transcendance. Or, sainte Thérèse nous l'a déjà signalé en l'appelant un « changement d'âme (1) ».

La transcendance de cette transformation morale se prouve

(1) Ce signe est également donné par saint François de Sales : « Si l'extase est plus belle que bonne, plus lumineuse que chaleureuse, plus spéculative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne de soupçon. » (*Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, c. VI.) Cependant, le même saint Docteur reconnait que l'extase peut être tantôt plus chaude que lumineuse, tantôt plus lumineuse que chaude. D'où la distinction entre l'extase de l'intelligence et l'extase du cœur, selon l'élément qui prédomine.

surtout par sa rapidité instantanée et par son degré héroïque. Sans avoir fait aucun effort, sans même avoir eu le temps d'en faire, sainte Thérèse se trouve absolument détachée des choses de la terre. Or, le temps et l'effort sont, pour la nature humaine, les deux facteurs nécessaires de toute son activité morale. (*Vie,* c. XXI, XXIX). S'ils font défaut, et que la transformation s'opère quand même et mieux encore, il est clair qu'elle ne s'est point opérée naturellement, mais par l'intervention d'un agent surnaturel.

Écoutons sainte Thérèse : « Dans les voies ordinaires, dit-elle, on n'arrive à la perfection qu'en plusieurs années, et avec beaucoup de travail. Au lieu qu'ici Dieu se plaît, en peu de temps et sans aucun effort de notre part, à exercer son action souveraine. » (*Vie,* ch. XXI.) — Elle-même en a fait, ajoute-t-elle, la merveilleuse expérience : « Depuis le jour où en un instant (car cela ne dura pas, ce me semble, davantage) changea entièrement mon cœur, ma résolution de renoncer à tout pour l'amour de lui fut inébranlable. » (*Vie,* ch. XXV.) — « Je sais très bien et j'ai su par expérience qu'un ravissement d'une heure, d'une durée même plus courte, suffit, quand il vient de Dieu, pour donner à l'âme un souverain domaine sur toutes les créatures et une liberté telle qu'elle ne se connaît plus elle-même » (*Vie,* ch. XX.)

En outre, le degré héroïque du changement d'âme, surtout s'il persiste sans se démentir jamais, — ce que Benoît XIV appelle l'*héroïcité des vertus,* — n'est pas moins un signe manifeste de transcendance. La nature ne s'immole pas ainsi toute seule et naturellement, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Il faut le secours d'En-Haut. Or, sainte Thérèse en est un exemple authentique : « Il importe peu que je meure ! répète-t-elle ; quand on a vu la vérité à cette divine lumière de l'extase, on ne craint plus de perdre ni la vie, ni l'honneur, pour l'amour de Dieu. » (*Vie,* ch. XXI.) « Je sentais qu'il me serait impossible, quand même je le voudrais, de faire le moindre cas de ces biens périssables, à moins que Dieu n'effaçât de mon esprit le souvenir de ces biens célestes. » (*Vie,* c. XXXVIII.)

Quel cri du cœur sublime ! nous rappelant celui non moins sublime de saint Paul après ses extases : « *Quis nos separabit*

a caritate Christi?... » Il fut le ressort des grandes œuvres de sainte Thérèse, de sa vie tout entière et de sa mort.

Dieu agit donc directement et sans avoir besoin du concours de l'homme, soit avant, soit pendant, soit après le passage de l'extase divine. Avant, pour envahir l'âme lorsqu'elle y pense le moins ; pendant, pour élever son intelligence et son cœur à des opérations transcendantes de vision, d'amour, de béatitude ineffable ; après, par les fruits et les œuvres de sainteté héroïque qu'il fait produire à l'âme, pour son bien individuel, pour le bien de l'Église et de l'humanité tout entière.

Le signe de l'action divine est donc partout, dans l'extase véritable, tandis que dans les fausses extases des Indous, des jongleurs de tous les pays, des savants et des grands hommes, il n'est visible nulle part.

§ VII

L'extase et les forces subconscientes.

Après les médecins qui ont voulu tout expliquer en mystique par la névrose, voici des psychologues qui essaient de tout expliquer par le mécanisme des forces subconscientes. C'est assurément beaucoup plus respectueux pour nos saints, mais la nouvelle explication n'en est pas moins par trop simpliste et insuffisante.

Les mots de subconscient ou subliminal, de subconscience ou de *sous-moi* sont des mots nouveaux, encore mal définis, et c'est à la faveur de leur pénombre, non moins qu'à l'obscurité des choses qu'ils désignent, qu'on a pu leur attribuer des vertus magiques.

Ici nous ne les prendrons jamais que dans leur sens étymologique et original, et nous entendrons par subconscients les faits psychologiques que le sujet ne remarque pas, c'est-à-dire plus ou moins inconscients ou *au-dessous* de la conscience ; et par subconscience l'état du moi correspondant à ces faits. Ainsi le *sous-moi* est la partie du moi dont nous n'avons présentement qu'une conscience nulle ou plus ou moins vague.

On sait que Descartes avait supprimé de la *Psychologie* le chapitre de l'Inconscient, par amour de la simplification et par horreur des idées obscures. Pour lui, tous les faits psychologiques sont des faits de conscience. Jusque-là, au contraire, la plupart des philosophes, notamment les scolastiques, avaient admis que l'on peut sentir ou penser sans remarquer que l'on sent ou que l'on pense, et accepté la notion de sensation ou de pensée inconsciente. Ce sont là des faits certains, malgré une certaine obscurité inévitable, car nous ne pouvons les étudier directement et réfléchir sur eux sans qu'aussitôt ils cessent d'être inconscients.

Les modernes ont fortement réagi contre une exclusion si injuste, et la réaction, comme il arrive souvent, a exagéré en sens inverse. L'inconscient, qui n'était plus *rien,* leur a semblé devenir *tout.* Sans parler de Hartman, pour lequel l'inconscient est l'être absolu et la divinité universelle, certains psychologues ont attribué à l'inconscience un rôle capital, au moins égal et même supérieur à celui de la conscience dans la direction de la vie intellectuelle, morale et religieuse.

Assurément son rôle est important, quoique inférieur et secondaire, et l'on aurait grand tort d'en négliger l'étude. Qui n'a constaté, par exemple, que les textes que nous répétions pour les apprendre par cœur, au moment de nous endormir, se trouvaient à notre réveil bien mieux gravés dans nos mémoires, ou que les problèmes agités le soir dans notre esprit réapparaissaient le matin parfois éclaircis et peut-être à moitié résolus ? Que s'est-il donc passé en nous dans l'inconscience du sommeil ou demi-sommeil ?

Ces opérations intellectuelles commencées en pleine conscience ont dû certainement se continuer automatiquement et, quoique privées d'une direction consciente, elles ont dû se poursuivre quand même dans l'inconscience, et y progresser tant bien que mal.

La rencontre fortuite de deux images a pu montrer entre elles un rapport inattendu, et de leur choc faire jaillir une idée nouvelle.

Que de fois encore nous avons remarqué que les opérations que nous exécutions le mieux étaient celles que nous faisions

« sans y penser », automatiquement, après que l'intelligence a une fois monté le mécanisme et donné l'impulsion première. W. James raconte (*l'Expérience religieuse,* pp. 174, 175) qu'une maîtresse de piano qui venait d'indiquer la manière d'exécuter un passage difficile et constatait que son élève essayait en vain de réussir, se contenta de lui dire : « Maintenant n'y pensez plus, et cela se fera tout seul. » De fait, l'élève réussit « sans y penser ». Le même auteur en donne l'explication profonde : « Dans le travail de la mémoire, dit-il, un effort initial met en branle un organisme secret dont le dernier rouage fait surgir le mot désiré, comme s'il venait spontanément. » Tel est le concours précieux du mécanisme subsconscient.

De son côté, M. Pierre Janet, dans sa thèse célèbre sur l'*Automatisme psychologique,* a mis en pleine lumière les mêmes faits, désormais classiques.

Le lecteur entrevoit déjà l'application commode de cette théorie psychologique du *Subconscient* à tous les phénomènes surnaturels de la mystique, y compris l'extase. Ils ne seraient, d'après W. James, que « l'irruption dans la conscience ordinaire d'éléments élaborés dans les régions subconscientes de l'esprit » (*L'Expérience religieuse,* p. 200). Ils ne doivent donc pas être attribués à l'action d'un être supérieur à l'homme, mais à la partie inconsciente de l'homme lui-même, dont la brusque invasion dans la conscience produit l'illusion d'une inspiration étrangère ou d'une intervention divine.

La même pensée est ainsi développée par un psychologue de grand talent, M. Delacroix, qui a su la parer de sa forme la plus séduisante. « La force interne qui dirige le mystique, écrit-il, n'est point sa volonté consciente ; cette intelligence qui ordonne sa vie n'est point son intelligence réfléchie ; ses états dès lors sont bien la manifestation d'une puissance étrangère à la conscience et supérieure, la réalisation progressive en lui d'un Dieu qui s'empare de lui, le pénètre et le transforme ; mais ce Dieu n'est qu'un Dieu intérieur, ce divin c'est le θεῖον ἐν ἡμῖν... ce sont les forces subconscientes, qui peuvent *prendre figure divine,* au sens religieux du mot, lorsqu'elles unissent et la fécondité créatrice et la richesse morale et la

conformité d'une tradition religieuse... » (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands Mystiques chrétiens*, p. 62.)

L'extase divine ne serait donc plus que l'effet de la rencontre inattendue d'une âme avec ce Dieu intérieur qu'elle s'est forgé à elle-même, sans s'en douter, dans les profondeurs mystérieuses et inconnues du Subconscient !...

Telle est la brillante mais bien fragile explication de tous les faits mystiques par les forces subconscientes de l'âme. Elle est naturaliste, comme la précédente — celle de l'extase naturelle — mais elle y ajoute la prétention d'en avoir découvert le mécanisme secret dans les profondeurs mêmes de notre être.

Pour la réfuter, il nous suffirait donc, à la rigueur, de répéter ici tous nos arguments mettant à nu les insuffisances radicales de toute explication purement naturelle ; mais nous ferons encore mieux en ajoutant à ces arguments généraux la critique du nouveau mécanisme qu'on nous propose pour remplacer le vrai Dieu des mystiques chrétiens par quelque idéal divin de leur propre fabrication, et incapable d'en jouer le rôle.

Mais auparavant, qu'on nous permette de faire remarquer la ressemblance, sinon l'identité, de cette nouvelle théorie avec une des principales thèses du modernisme condamné par l'Encyclique *Pascendi*. Pour le moderniste, en effet, c'est dans le subconscient que se produit le commerce intime de l'âme avec le divin, et c'est l'irruption soudaine dans la conscience de cette élaboration subconsciente qui constitue la révélation surnaturelle et la religion chrétienne tout entière avec ses dogmes, ses sacrements, sa morale, sa hiérarchie, qui ne sont que l'expression humaine ou la traduction symbolique faite après coup de cet élan religieux parti des profondeurs mystérieuses de la subconscience.

« D'après le moderniste, dit l'Encyclique, le besoin religieux... n'appartient pas *de soi* au domaine de la conscience. Dans le principe, il gît au dessous... dans la subconscience, où il faut ajouter que sa racine reste cachée, entièrement inaccessible à l'esprit... De là l'équivalence entre la conscience indivi-

duelle et la révélation. » (*Édit. de la Bonne Presse,* pp. 11, 30).

Arrêtons dans son essor cette brillante chimère, comme on arrête à son départ un voyageur de contrebande et sans permis, et demandons-lui ses titres à notre confiance.

D'abord, comment prétendez-vous nous expliquer la prétendue illusion de nos saints qui, dans leurs divers états mystiques, notamment dans l'extase, se croient en relation intime avec une personnalité étrangère qui se manifesterait à eux comme l'Être divin? Comment expliquez-vous le caractère de *passivité* et d'*extériorité* que vous reconnaissez vous-même être la note caractéristique de ces états?

Vous nous répondez que précisément les idées élaborées dans le subconscient, en faisant tout à coup irruption dans la conscience, y apparaissent *passivement* et *involontairement* — cela est vrai et nous vous l'accordons — ; et en outre qu'elles « prennent spontanément figure divine », comme l'affirme M. Delacroix, c'est-à-dire qu'elles se personnifient en prenant la figure et jouant le rôle d'une personne étrangère avec laquelle le voyant peut causer et entrer en relation ; — or cela est faux, démenti par l'expérience, attendu que le subconscient ne suffit jamais à lui seul à créer dans la conscience l'apparence d'une double personnalité.

Pour vous en convaincre, prenez les trois exemples classiques du subconscient : le *sommeil,* la *distraction* et l'*inspiration* artistique ou scientifique, et examinez s'ils produisent jamais un tel effet.

Le dormeur, à son réveil, a-t-il jamais l'illusion d'un dédoublement de personne, considérant la personne endormie et subconsciente comme étrangère à l'autre ? Il est clair que non et que le moi éveillé se sent en continuité parfaite avec le moi endormi.

Le grand homme distrait par un problème de haute mathématique boit et mange ou se promène sans avoir conscience de ces opérations automatiques. En lui, l'homme et la bête semblent s'ignorer, mais ils ne produisent jamais deux moi, deux personnes.

Enfin l'artiste, l'homme de génie, soudainement illuminé par une pensée laborieusement ruminée et éclose dans la sub-

conscience, bien loin de la considérer comme étrangère, se l'approprie sans conteste, la regarde comme son bien personnel, son honneur et sa gloire. Newton et Pascal, Raphaël ou Mozart ont-ils jamais hésité à signer de leurs noms les plus belles inspirations de leur génie ? Quand donc ont-ils pensé à les attribuer à une personnalité étrangère ? On dit bien qu'une sonate fameuse du célèbre compositeur Tartini fut attribuée à la dictée du diable, mais cette anecdote légendaire dramatise seulement l'inspiration parfois tragique du génie, et Tartini lui-même ne s'y est point trompé.

Le subconscient ne suffit donc nullement à produire l'illusion d'une personne étrangère. Pour cela, il faudrait qu'il se complique de cet état pathologique connu sous le nom de désagrégation mentale ou de dédoublement apparent de la personnalité. Mais alors nous retombons dans les explications morbides que l'on voulait éviter, et de nouveau nos grands mystiques se trouveraient confondus avec des malades, névropathes ou fous.

Ni dans le sommeil, ni dans la distraction, ni dans l'inspiration on ne trouve de désagrégation du moi. Il y a seulement distinction très réelle des facultés, opérant séparément, mais d'une manière très normale. Ainsi dans le sommeil, nos facultés s'endorment successivement, l'une après l'autre, et se réveillent de même dans l'ordre inverse. Dans la distraction, l'attention exclusive à un objet fait oublier les autres objets ou les autres opérations de l'âme et du corps. Dans l'inspiration, une seule idée occupe le champ de la conscience — mais la conscience, dans aucun de ces trois cas, ne se divise en plusieurs moi ou personnalités étrangères l'une à l'autre. Cette aliénation d'une partie du moi demeure un cas anormal et pathologique.

Cette lacune dans l'explication des états mystiques par le subconscient est tellement évidente, qu'au Congrès de Psychologie de 1909 (voir rapports de Dessoir, Janet, Prince, et la discussion, p. 38-105), des psychologues éminents ont proposé de changer la définition de la subconscience et de restreindre l'usage de ce mot au cas où « les faits psychologiques subconscients ne restent pas dissociés les uns par rapport aux

autres, mais se systématisent autour d'un moi secondaire ne fusionnant pas avec le moi principal » — c'est-à-dire au cas de dédoublement apparent de la personnalité.

Acceptons pour un moment la définition nouvelle, et montrons que ce changement à la clef ne suffit pas encore pour expliquer les faits mystiques.

Dans les cas de dédoublement, expérimentés dans nos cliniques, lorsque l'état 2 succède à l'état 1, le sujet n'a pas la mémoire de l'état 2 dans l'état 1. C'est tout le contraire chez nos mystiques, où l'on constate la parfaite continuité de la conscience et de la mémoire. Revenu de son extase, sainte Thérèse — et tous les autres extatiques — se souviennent des choses vues et entendues, ils les analysent dans le plus grand détail, avec une compétence parfaite, et, loin de croire que leur moi s'est dédoublé, ils constatent qu'il est le même avant, pendant et après l'extase. Le mécanisme psychologique n'est donc pas le même chez nos mystiques chrétiens que chez les malades de nos cliniques — et l'explication prétendue s'évanouit dans son néant.

Que si les forces subconscientes sont incapables de prendre « la figure » d'une personne étrangère quelconque et d'en jouer le rôle, à plus forte raison seront-elles radicalement incapables de prendre cette « figure divine » dont parle M. Delacroix, et d'agir en nous et hors de nous « divinement », comme on le constate chez nos saints mystiques. Pour le pouvoir, il faudrait doter cette subconscience de vertus supérieures à la conscience, à la nature humaine, et vraiment divines, autant dire les doter gratuitement de vertus magiques, que les Fées les plus puissantes de la mythologie ne se sont jamais attribuées. Entrons dans quelques détails et donnons quelques exemples.

D'abord, l'extase divine elle-même, qui est la plus éclatante expression des phénomènes mystiques. Nous avons déjà constaté par les témoignages de l'histoire qu'il n'y a jamais eu chez les grands savants ou les grands artistes de véritables extases naturelles. On n'a pu nous montrer que de fausses extases naturelles chez des malades et des déséquilibrés, où l'élément essentiel de l'extase, l'activité suréminente des facultés supérieures fait complètement défaut. Nous en avons dit

la raison : seule l'intuition d'un objet transcendant surhumain peut terrasser ou suspendre la vie sensible chez un homme parfaitement sain et maître de lui-même. « Impossible de voir Dieu, disent nos saints Livres, sans mourir aussitôt à la vie des sens. » C'est là comme une marque exclusive des apparitions de la divinité.

Que si vous supprimez l'un des deux termes en présence, si votre Dieu n'est plus qu'une création de votre esprit, ce serait l'homme qui se terrasserait lui-même en se contemplant ou en contemplant le produit chimérique de sa fantaisie : ce qui n'a plus de sens, — et renverser la notion même de l'extase, où l'être supérieur domine et subjugue l'inférieur dans une admiration sans borne.

En même temps que l'homme se terrasserait lui-même, quant à la vie des sens, il s'élèverait bien au-dessus de lui-même quant à la vie la plus noble, intellectuelle et morale. Ici l'esprit se dépasserait lui-même, ce qui est intelligible et absurde, même aux yeux de ceux qui admettent la possibilité d'extases naturelles.

La preuve de cette surélévation de nos saints extatiques, nous les prendrons dans les aveux de nos adversaires eux-mêmes, — au moins de ceux que la passion n'a pas tout à fait aveuglés. L'un de ceux qui, malgré ses préjugés rationalistes, a le mieux compris le bel équilibre mental et la supériorité de nos saints mystiques, surtout de sainte Thérèse, dont il a fait une étude très approfondie, n'a pas craint de vanter la puissance de leurs esprits, la générosité de leurs cœurs, l'activité féconde de leur apostolat. « Leur puissance systématique, écrit-il, et leur finesse psychologique nous garantissent leur intelligence; leur actif prosélytisme et le vaste épanouissement de leur vie religieuse sont témoins de leur activité et de leur richesse sentimentale. » (Delacroix, *Études d'histoire... Les grands Mystiques chétiens,* Ibid.)

Et William James, résumant leur vie et leur influence sociale, définissait ainsi nos grands mystiques : « Des hommes qui s'adaptent d'avance à une société plus parfaite, et en la supposant déjà née, contribuent à la réaliser... » Ils furent en effet des « créateurs » d'énergie chrétienne et surhumaine, surtout

d'amour de Dieu et des âmes, de tendresse de cœur pour les pécheurs, les pauvres et les déshérités de ce monde, de sévérité pour eux-mêmes et d'humilité héroïque, enfin de vaillance et de constance dans les œuvres apostoliques, malgré les épreuves et les contradictions les plus terribles.

Eh bien ! comment les forces aveugles subconscientes suffiront-elles à expliquer ces merveilles intellectuelles et morales que sainte Thérèse résumait dans un seul mot : la « transformation des âmes » ?

Si l'on a bien compris le mécanisme de la subconscience, on n'y trouve aucune idée qui ne lui soit venue de la conscience, car il n'y a point d'idées innées, et toutes nos idées sont élaborées par notre intelligence consciente sur les données des sens. La région du subconscient n'est au fond que le vaste trésor de la mémoire, non pas seulement à l'état statique et inerte, mais à l'état dynamique, où se ruminent et se combinent automatiquement les données de la conscience. Privées de toute direction intellectuelle et consciente, ces combinaisons, lorsqu'elles ne seront plus orientées par l'impulsion acquise, iront à l'aveugle et au hasard des circonstances. Comme nos rêves subconscients, elles enfanteront le plus souvent le bizarre et l'absurde, aussi le Dr Grasset a-t-il désigné leurs produits d'un nom très expressif et qui est devenu classique, celui de *psychisme inférieur*.

Et c'est à ce psychisme inférieur que l'on demanderait de nous expliquer cette transformation merveilleuse des âmes, des esprits et des cœurs, que l'on a reconnue inexplicable par le psychisme supérieur et conscient?

En vérité, c'est une gageure que l'esprit de système et le préjugé rationaliste ont pu seuls imposer à M. Delacroix. Il a beau rejeter l'épithète de psychisme inférieur, qui contredit son système, il ne prouvera jamais que l'inconscient soit supérieur au conscient, et surtout il ne montrera jamais une œuvre de génie accomplie par la seule inconscience et sans le secours de l'intelligence consciente, à qui revient le principal mérite de toute découverte, puisqu'elle a longuement préparé le travail inconscient, l'a orienté et en a recueilli les fruits. Certes, pour inventer, l'intelligence se sert de la mémoire,

mais c'est l'intelligence qui invente et non la mémoire. De même, le subconscient peut être un instrument de l'ouvrier conscient, il n'est jamais l'ouvrier véritable et lui demeure inférieur en dignité et en fécondité.

Donc ce que le psychisme supérieur n'a pu expliquer, le psychisme inférieur l'expliquera encore moins, et toutes les qualités magiques dont on le décore ne sont que des mots que l'expérience dément, puisqu'il est constaté que le subconscient de nos saints mystiques est incapable d'opérer seul tant de merveilles.

Parmi ces merveilles, nous ne rappellerons, que pour mémoire, les lumières transcendantes sur le présent, le passé, l'avenir, si souvent et si libéralement accordées à nos saints extatiques. Sainte Thérèse, à elle seule, en témoigne plus de vingt fois, nous affirmant « la réalisation parfaite et sans exception aucune d'une foule d'événements qui m'avaient été annoncés deux ou trois ans à l'avance » (*Œuvres complètes*, t. I, p. 312). Et les cas qu'elle cite en détail sont extrêmement nombreux et tout à fait remarquables (*Ibid.*, t. I, pp. 316, 331, 342, 350 ; t. II, pp. 123, 125, 153, 216, 220, 227, 307, 337, 341, 344, etc.).

M. Delacroix lui-même en convient avec une parfaite bonne foi : il indique surtout le caractère prophétique de certaines de ces visions de sainte Thérèse, mais nous n'avons trouvé nulle part dans son ouvrage comment les forces aveugles du subconscient suffisaient à les expliquer.

*
* *

En terminant cette critique du subconscient, nous ne pouvons nous empêcher de souligner deux aveux, plus ou moins déguisés, de la part de ses plus chauds partisans, et qui nous démontreront le peu de confiance qu'ils ont eux-mêmes en la suffisance complète du subconscient à nous expliquer tous les phénomènes mystiques.

Voici le *premier aveu :* c'est l'invention du *trans-subliminal !* Le subconscient ou subliminal paraissant par trop impuissant, à lui seul, pour produire tant de merveilleux effets chez nos

grands mystiques, plusieurs psychologues ont imaginé de le compléter en y ajoutant, comme un étage inférieur, une région encore plus profonde et plus riche du moi, avec lequel le moi subconscient serait *en continuité,* comme le moi normal est en continuité avec le moi subconscient. Ce serait le trans-subliminal.

Ce sous-sol ou ce tréfonds de l'âme humaine étant encore inexploré, on peut lui supposer toutes les richesses imaginables, qui suppléeront à la fois à l'indigence du subconscient et à celle du conscient dans la production des phénomènes mystiques. On peut supposer, par exemple, avec M. Delacroix, qu'il est « une intelligence et une pensée », bien plus qu'il est « non pas une intelligence momentanée, mais une intelligence à longue portée, capable à la fois de diriger les choses et de s'y accommoder ». Ainsi les élucubrations de la subconscience subiraient « le contrôle logique d'une intelligence délicate et la direction d'une sorte de plan implicite ». Bien plus, la subconscience jouirait d'un « automatisme dynamique et constructeur .. Ces automatismes ne seraient nullement épars et incoordonnés, mais systématisés, progressifs, gouvernés par une finalité interne... marquant l'intervention continuelle dans la vie d'un être plus sage et plus puissant que la nature ordinaire et que la réflexion. » En un mot, la subconscience « serait une volonté intelligente ignorée de l'esprit et supérieure à l'esprit », supérieure même, comme on vient de le dire, à la « nature ordinaire ».

Telle est l'ingénieuse explication — ou plutôt l'audacieux travestissement — du surnaturel chrétien. Nature et surnaturel ne semble plus que des émanations, au sens panthéistique de ce mot, d'un principe universel, fonds commun de toutes choses, et d'où tous les degrés de la subconscience et de la conscience émergent peu à peu, tout en conservant entre eux continuité substantielle et commerce immanent.

Inutile d'entreprendre ici la réfutation de ce panthéisme émanatiste et évolutionniste ; il nous suffira de lui opposer un simple fait, d'autant mieux constaté qu'il est universel.

Si le subconscient est ainsi sous l'influence directrice et supérieure d'un trans-subconscient d'où il émanerait, d'où

vient que cette influence bienfaisante ne se fait sentir que dans la vie de nos grands mystiques et jamais dans la vie vulgaire? Or, chaque fois qu'on peut étudier la marche en nous du subconscient, comme dans notre sommeil et nos rêves quotidiens, on la surprend bizarre et incohérente, dépourvue de logique et de synthèse, passionnée et amorale, radicalement impuissante à produire du raisonnable, encore moins de l'héroïsme et de la sainteté. Pourquoi donc, impuissante partout ailleurs, la subconscience — quoiqu'elle soit chez tous les hommes, nous dit-on, éclairée et guidée par la trans-subconscience — devient-elle chez nos grands mystiques, et seulement chez eux, une force de beaucoup supérieure à la raison consciente, capable de génie, d'héroïsme et de sainteté constante pendant une vie tout entière? Il y a là, ce nous semble, un fait qui suffit à démentir l'existence de cette prétendue force trans-subconsciente, qui devrait — comme toutes les forces de la nature — produire partout et toujours les mêmes effets.

L'objection est si insoluble que, pour y échapper, d'autres psychologues ont dû modifier leur hypothèse et lui donner une nouvelle forme.

Deuxième forme de l'aveu : La subconscience pourrait servir d'instrument à l'action directe et surnaturelle de Dieu; elle servirait de véhicule à la grâce extérieure et transcendante. Écoutons William James : « On peut concevoir, écrit-il, que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe, au-dessus du monde matériel, un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens. Pour que la voix divine ne fût pas étouffée, il faudrait qu'elle retentît dans une région de notre âme où s'apaise le tumulte grossier du monde sensible... Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. » (W. James, *L'Expérience religieuse*, pp. 205, 206).

Sans doute, le psychologue américain n'admet cette hypothèse que comme possible, mais elle est admise comme plau-

sible et vraisemblable par des psychologues catholiques comme le P. Mareschal (*Le sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*), le P. Pacheu (*L'expérience mystique et la subconscience*), le baron Friedrich von Hügel dans son grand ouvrage sur la mystique en sainte Catherine de Sienne (*The mystical element of Religion... in saint Catherine of Genoa...*) et par plusieurs autres apologistes.

Avant de les suivre, demandons-nous, non pas si Dieu peut agir directement sur le subconscient pour atteindre les facultés conscientes — il est clair qu'il le peut — mais si cela est utile, s'il y a une raison d'agir ainsi, car Dieu ne fait rien sans raison.

On comprend que la grâce divine prenne possession de notre inconscient pour y introduire des sentiments, des lumières, des tendances et une orientation toute nouvelle. Par là s'expliqueraient ces motions profondes du cœur et de la volonté qui semblent prévenir de notre part toutes les réflexions, les inspirations soudaines de notre intelligence sur des choses auxquelles nous n'avions jamais pensé, surtout ces changements d'âmes qui renversent tout d'un coup nos tendances précédentes et qu'on appelle si bien des *conversions*.

Mais tous ces faits, remarquons-le bien, sont classés dans les voies ordinaires de la grâce et nullement dans les voies extraordinaires de la mystique, caractérisées, comme nous l'avons expliqué, par l'entrée en jeu des cinq sens spirituels qui nous donnent de la présence de Dieu en nous ou une vue directe, ou un attouchement obscur, ou quelque autre sensation immédiate quoique plus ou moins confuse, mais toujours consciente. Ici, c'est à la conscience que Dieu se manifeste — c'est l'essence même des voies mystiques — et la subconscience devient un instrument inutile, comme la cinquième roue d'un carrosse.

Voulez-vous un exemple entre mille ? Voici sainte Thérèse, avec toute l'autorité d'une femme supérieure, si perspicace à pénétrer les plus intimes secrets de sa psychologie que nos adversaires eux-mêmes s'inclinent devant elle, qui rend ainsi compte de ses extases : « L'âme se voit alors, écrit-elle, près de Dieu, et il lui en reste une certitude si ferme qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur...

Durant cette oraison, je trouvais Dieu si présent à mon âme et *la vue que j'avais de cette présence me semblait si claire* qu'il m'était impossible d'en douter... » (*Sa Vie,* c. XVIII.)

Ce témoignage si clair et si net serait d'ailleurs contresigné par tous les extatiques. Eh bien ! quel rôle peut-on assigner au subconscient dans cette vision consciente ? Aucun, assurément. Dieu s'y manifeste directement, non à la subconscience, mais à la partie consciente de l'âme, et soutenir le contraire serait un non-sens inintelligible.

Sans doute, le subconscient peut ensuite ressentir le contre coup de l'extase, elle s'y grave au plus profond de la mémoire, qui rumine longtemps après, sans y penser, les louanges et les actions de grâces pour les bienfaits de Dieu. Mais ce rôle n'est plus celui d'instrument et de véhicule de l'action divine que lui assignait la théorie de l'inconscient, qui est ainsi prise en défaut et n'a plus de raison d'être.

Cette faillite d'un système à la mode a été ainsi mise en relief par le P. Poulain : « De la sorte, on explique sans broncher tout ce que l'on veut. Chaque fois qu'il se présente un *fait* psychologique supranormal, un ignorant n'a plus l'ombre d'embarras : il l'attribue à la petite usine souterraine de notre esprit, et le tour est joué. On comprend qu'avec ce procédé simpliste on puisse éliminer sans peine le surnaturel. On affirme sans preuve que tout sentiment religieux et toute vie religieuse ne sont que le développement de l'activité humaine. On attribue à des éruptions du subconscient les révélations de saint Paul, des prophètes bibliques et des saints. Quelle théorie féconde ! » (A. Poulain, *Grâces d'oraison,* c. XXXI, p. 614.)

*
* *

Résumons, en quelques mots, pour terminer cette étude sur l'extase, les diverses explications naturalistes tentées par les rationalistes. Ce coup d'œil synthétique en fera encore mieux ressortir le caractère commun et la commune faillite.

Armés du principe fondamental de la méthode scientifique : *il faut ramener les faits inconnus aux faits connus* — principe vrai, tant qu'il demeure dans les limites du possible ou du

vraisemblable, et n'exclut pas *a priori*, de parti pris, toute intervention supranaturelle, MM. les rationalistes ont essayé de ramener l'extase divine à divers autres phénomènes naturels, soit morbides, soit non morbides, mais extraordinaires.

D'abord, ils l'ont assimilée à une espèce de folie, espèce toute nouvelle et propre aux seuls mystiques ou extatiques, car ils seraient fous sans l'être, vu la rectitude parfaite de leur esprit et leur maîtrise héroïque d'eux-mêmes.

Puis ils l'ont rapprochée de la catalepsie : « l'extatique est cataleptisée ! » ont répété à l'envi les oracles de la science médicale. Malheureusement, l'élément essentiel de l'extase, qui est la superactivité des facultés supérieures, intelligence et amour, est remplacé dans le cataleptique par le néant intellectuel, et l'élément accidentel ou physiologique de l'extase est notablement différent. La prétendue catalepsie de nos saints extatiques serait donc une espèce nouvelle que l'on ne rencontrerait que chez eux.

Puis ils l'ont comparée à l'hystérie. Mais l'hystérie, de l'aveu de toutes les autorités médicales, est une névrose qui frappe à la fois le physique et le moral du patient, et se caractérise surtout par le déséquilibre de l'esprit et la dégénérescence mentale, alors que nos saints extatiques nous fournissent les plus beaux types du parfait équilibre mental.

« Sainte Thérèse, a avoué l'un de nos adversaires, se distingue complètement du type ordinaire des hystériques par la trempe vigoureuse de son esprit, l'énergie patiente de sa volonté, etc... » Son hystérie serait donc essentiellement différente des hystéries connues. Encore une catégorie nouvelle qu'il leur faut inventer pour y caser nos saints extatiques !

Puis ils ont tenté un rapprochement avec le somnambulisme artificiel ou l'hypnose. Mais tout hypnotisé suppose un hypnotiseur, et celui-ci fait défaut dans les extases de sainte Thérèse comme de tous nos autres saints. Faudra-t-il donc créer exprès pour eux une catégorie spéciale d'hypnose ? Ce serait d'autant plus nécessaire que l'extase diffère de l'hypnose par d'autres caractères essentiels, comme nous l'avons montré, notamment par ses causes, sa nature et ses effets.

Toute autre assimilation avec quelque autre névrose n'au-

rait pas plus de chance de succès, car une maladie est toujours essentiellement une cause d'affaiblissement et de ruine pour la santé, tandis que l'extase, au témoignage de sainte Thérèse, ne lui a jamais fait de mal, au contraire, l'a souvent soulagée de ses maux et parfois fortifiée. Faudra-t-il donc se forger le concept nouveau d'une maladie faisant du bien au corps ?

Battus sur le terrain pathologique, les rationalistes ont dû chercher ailleurs, parmi les phénomènes extraordinaires, quoique sains et nullement morbides.

Voici qu'ils ont espéré pouvoir assimiler l'extase divine à une extase purement naturelle, et ils auraient sûrement triomphé s'ils avaient pu nous montrer dans tout le cours des âges des cas nombreux d'extase naturelle et non morbide, chez les philosophes, les savants, les artistes et les contemplatifs, sains d'esprit et en pleine vigueur physique et mentale. Or, ils n'ont pu nous montrer un seul cas authentique d'extase naturelle avec aliénation des sens et rigidité musculaire. Historiquement, ce phénomène est inexistant, et, pour les négateurs du surnaturel, nos saints mystiques en seraient donc les seuls types connus : ce qui est invraisemblable.

Enfin ils ont tenté une dernière assimilation avec l'automatisme subconscient. Les forces subconscientes « prendraient figure divine » en surgissant inopinément dans la conscience. Mais pour prendre « figure divine » et même tout simplement figure d'une personnalité quelconque étrangère, il faudrait un vrai dédoublement de la conscience ou du moi, que nous ne retrouvons jamais chez nos extatiques, lesquels, avant, pendant et après l'extase, ont le sentiment de la continuité du même moi et en gardent le souvenir. Encore une catégorie nouvelle d'automatisme subconscient qu'il faudrait imaginer !

Mais alors ce n'est plus au connu que l'on peut se vanter de ramener l'inconnu — selon la méthode scientifique — puisqu'on le ramène, de fait, à un nouvel inconnu.

Toutes les catégories scientifiques connues de folie, de catalepsie, d'hystérie, d'hypnose, d'automatisme subconscient, se récusent donc à accueillir chez elles le prodigieux phénomène de l'extase ; elles éclatent si on leur fait violence. N'est-ce pas

la preuve que toutes les assimilations tentées de l'extase divine à un phénomène vulgaire sont vaines ; la preuve tangible qu'ici les limites de la nature et les concepts de la science sont dépassés, le surnaturel atteint, et que le « doigt de Dieu est là ! »

La méthode des rationalistes est aux antipodes de la nôtre. Après avoir, comme M. Delacroix, admis *a priori* le postulat : « nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point les puissances de la nature » (*Ibid.*, préf., p. XIX), ils concluent : donc ils entreront dans nos cadres scientifiques de gré ou de force !... « Au lieu d'être de l'histoire, s'écriait un savant universitaire, au lieu de rapporter impartialement ce que pensent les mystiques, ce qu'ils éprouvent ou croient éprouver, la Psychologie du mysticisme se substitue au mystique ; elle analyse, elle prétend modifier les états intérieurs qu'il atteste, les classer dans tel ou tel de ses compartiments. Elle est courte, elle est superficielle, elle est exposée par les partis pris de sa méthode à déformer, voire à rabaisser ce qu'elle prétend expliquer (1). » Le lecteur jugera de quel côté se trouve la vraie méthode scientifique.

A. FARGES,
Prélat de Sa Sainteté.

(1) DARLU, *Bulletin de la Société franç. de philosophie*, janv. 1906, p. 41.

Le Gérant : L. GARNIER.

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON. — LA CHAPELLE-MONTLIGEON (ORNE). — 9592-10-19.

POUR LA PHILOSOPHIE DES ÊTRES NATURELS

INTERPRÉTATION ARISTOTÉLICIENNE DE L'ATOMISME CONTEMPORAIN

INTRODUCTION

LA DOUBLE ANTINOMIE DE LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE UNE MÉTHODE ET UNE DOCTRINE

Au sortir de la grande guerre, quand chacun veut passionnément *vivre*, quand le Français sent qu'il lui faudra toute son énergie pour rester un vainqueur dans la paix, et quand la Science continue de se faire, jour après jour, imperturbable, qui donc irait encore s'attarder parmi les brumes chatoyantes des systèmes, pris aux paradoxes de ceux qui, pour philosopher plus librement, laissent au vestiaire leur enveloppe d'homme, ainsi que faisait Taine, à ses débuts?

Certes, nous ne visons pas ici les efforts, heureux ou malheureux, par quoi nous tentons tous de donner un sens intime aux faits d'observation, ni ces hypothèses de travail qui sont comme les antennes du chercheur ! Mais tenez : des électeurs effectifs ont eux-mêmes, hier, mis dans l'urne le bulletin qui engageait leur conscience d'individu ;... et le matérialisme ose faire, du « citoyen » qui vote, un amas fortuit de poussière morte, un territoire banal arbitrairement découpé à même le grand Tout brut? Et le cartésianisme tient cet homme, ce vivant, pour quelque pur esprit, n'ayant nulle part de corps à soi?... Préfère-t-on dire, avec l'idéalisme, qu'il n'y a de possible que la pensée, la Pensée, sans doute, de l'Absolu désespérément solitaire? Ou sera-t-on séduit par l'idée que le Dieu-Nature arrive enfin à la pleine conscience de soi-même dans l'électeur, lui qui dut si longtemps se contenter d'être carbone,

azote, microbe, poisson ou singe, ici et là ? — Allons donc ! philosophons, puisque l'homme se nourrit *aussi* d'idées abstraites, mais philosophons portes et fenêtres large ouvertes, et, vite, un coup de plumeau : car nulle poussière n'est vénérable, hormis celle de nos morts, parce qu'ils vécurent... Et quant à nous autres, naturalistes, puisque nous prenons le droit de disséquer, sachons du moins que nous tuons des escargots réels, de vraies grenouilles : tout comme les inventeurs des gaz asphyxiants savaient qu'ils allaient martyriser, non point de subjectives collections de phénomènes, mais des hommes !

I

Sitôt que la philosophie, devenue « sage », objective à la fois l'observateur indispensable et les gens ou les choses que nous examinons positivement, elle mérite d'être appelée scientifique.

Mais d'emblée, la philosophie scientifique se heurte à une double antinomie, qu'il faut résoudre pour passer, et que voici sous ses deux formes.

Premier aspect. — Il s'agit de mon être ou du vôtre, de ce moineau qui picore en sautillant, ou de quelque autre, et la question porte d'abord sur la SUBSTANCE de ces individus organisés.

J'affirme, vous affirmez en ce qui vous concerne, et nous affirmons pour le compte de tous les muets de l'univers, que nous voyons par nos yeux à nous, que nous souffrons dans notre chair blessée, que nous marchons avec des pieds, ou avec des pattes, qui sont nôtres.

Voilà ! Mais comment cette cellule est-elle vraiment partie intégrante du moi vivant qui « affirme », si les atomes de ce corps, si les grains électriques dont sont faits ces atomes, représentent *ce qui est dans l'espace, et ce qui ne peut changer de nature en cours de route ?...* Le tout, d'ailleurs, essentiellement « discontinu », mêlé d'une foule de choses non encore assimilées, de produits de sécrétion et de déchets ! Quel vivant

individuel pourrait se retrouver soi-même dans ce fatras mort?

Je le sais ! outre les matériaux, ou plutôt en guise de milieu commun aux matériaux, il y a l'ÉTHER ; l'éther, atmosphère magique où tout vibre : les molécules, les atomes dans les molécules, les électrons dans les atomes. Et l'éther est là pour procurer au monde le « continu ». — Mais si l'éther n'est bon qu'à fournir une banale salle de danse aux granules simples ; s'il garde une nature identique en Sirius et chez Pasteur ; s'il se prolonge de la même sorte parmi les nébuleuses et au delà, ce n'est pas encore cet Anonyme qui va m'aider, en la place que voici, à être moi. — Pourtant j'y suis moi-même ! Et c'est pourquoi l'antinomie est redoutable.

Second aspect. — Au lieu de la substance, envisageons cette fois, en nous, l'ACTIVITÉ.

J'affirme, et vous affirmez, si vous êtes un penseur libre, que nous sommes à la fois les auteurs vrais de nos gestes et les sujets actifs de nos pensées : ce que j'ai décidé spirituellement, je l'exécute de ma personne corporelle.

Fort bien ! Mais où résidera et que vaudra mon pouvoir, à moi, d'exécuter, si ce sont les matériaux de mes tissus qui ont la FORCE : soit du fait de mouvements bruts qu'ils se transmettraient à l'aveuglette, soit parce qu'ils s'actionneraient les uns les autres à toutes distances ? Si les grains premiers sont « énergiques », je suis inerte, moi qui vous parle, et un peu sot ! — Ce dont les matérialistes se consolent en ne mettant, dans le soi-disant individu, que les granules, sans plus (des granules qui sans doute, par eux-mêmes, « affirment », « expérimentent ») ; et les cartésiens, en acceptant que vraiment leur vouloir spirituel ne meuve rien. — Mais, tout au contraire, vous et moi, nous tenons beaucoup à nos initiatives, à nos efforts propres, à nos réussites, à nos actes, matériellement exécutés dans nos organes...

Je le sais ! ici encore il y a l'ÉTHER, envisagé cette fois comme le champ d'action de toutes les forces, comme le domaine de l'énergie. Car tout à l'heure nous retardions, en tenant la matière pour une Reine : de par la science hardie du XXe siècle, elle est esclave. — Mais de qui ? — Si l'éther ne gouverne les grains ultimes que *physiquement* et seulement afin qu'ils

pèsent; afin que les charges électriques soient attirées ou repoussées, suivant leur signe ; afin que tout déplacement des charges éveille dans l'étendue la force étrange du magnétisme; afin que tout changement dans les vitesses et directions des particules lance à travers l'espace vide l'immatérielle « radiation » ; bref, si c'est partout le même éther qui se dépense, qu'aurai-je gagné, personnellement, à ce que la matière lui cède la FORCE ?...

Cela dit, comprenons bien que les deux antinomies n'en font qu'une : ce qui risquerait de s'opposer à ce que je m'incorpore des aliments m'empêcherait aussi de m'approprier l'énergie qu'ils véhiculent.

Mais, simple ou double, l'antinomie persiste. Notre char philosophique est embourbé : nous en sommes là !

« Nous en sommes là », disons-nous? Eh ! bien, c'est fort heureux encore : car c'est la preuve au moins que « nous sommes là » ! Nulle impossibilité donc, nulle contradiction fondamentale dans ces antinomies ; mais simplement, de notre part, de l'ignorance.

Notre ignorance porte, croyons-nous, sur les facultés d'adaptation de cet ÉTHER qui, n'étant point *figé,* quant à lui, comme la matière des granules, deviendra, semble-t-il, *ceci ou cela,* dans l'infusoire, le chien ou l'homme, selon les cas.

L'éther, d'abord, est le MILIEU SPATIAL où s'agitent les particules..... Mais rien n'oblige l'atmosphère intime de la grenouille à être identique au milieu intraprotoplasmique du biologiste qui la dissèque ; pas plus que le milieu du vivant ne sera forcément de même nature que celui de ses ambiances minérales !

L'éther est ensuite le CHAMP DES FORCES EFFICIENTES : c'est même par les forces qui s'y déploient, et selon ce qu'y devient l'énergie, que les savants le définissent... *Si donc j'ai vraiment mon activité à moi, ma façon propre de puiser dans la provision d'énergie commune à tous, j'ai mon éther spécial, par le fait même !*

Or, notons ceci, qui est capital. Ce que je réclame pour les vivants individuels, le physicien l'accorde déjà aux granules simples : il donne à chaque électron sa part d'éther spécialisé,

sa part de force propre. Et le chimiste en agit implicitement de même à l'égard de l'atome, fait de corpuscules gravitants, quand il établit entre les sous-atomes certaines « liaisons », comme on dit : « liaisons » signifiant que les granules, dans l'atmosphère dynamique d'un atome, sont régis par des lois particulières à cet atome... Serions-nous, d'aventure, moins réels, moins effectifs, que chacun des atomes et électrons, quand c'est pourtant nous, les hommes, qui tenons ces êtres invisibles pour nécessaires ?

Telle est la thèse.

II

Trois parties à cette étude.

I. — Avant tout, EXISTONS-NOUS ? La question, certes, est impertinente, puisque nous sommes bien là pour la concevoir et la poser. Mais il faut comprendre qu'elle signifie : « Sommes-nous, *esprit et corps,* des êtres vrais, ayant une nature, des qualités, des lois à nous ? »

Or, que nous puissions, que nous DEVIONS être cela, c'est une merveille telle, cela implique une telle *transsubstantiation de quelque chose,* à chaque conquête, à chaque dislocation partielle de notre être, qu'il faudrait presque excuser les systèmes négateurs d'avoir inventé n'importe quoi, plutôt que de consentir à ce permanent miracle intracosmique, réel pourtant. Oui, monistes d'en bas ou d'en haut, cartésiens, idéalistes, phénoménistes, ont eu quelque raison de tourner le dos au sphinx ; sans oublier ces positivistes français qui, pudiquement, voilent l'individu effectif sous la gaze légère de « faits », qu'ils nomment ici physiques, là chimiques, ici humains... Mais, si l'on doit pardonner à tous ceux à qui leur être propre donne le vertige, quelles couronnes tresserons-nous donc à ces vaillants qui vivent, agissent et pensent, à la façon dont feu M Jourdain parlait en prose : *naturellement ?* — Quant à nous, nous aurons tous les courages, y compris celui de rester naïfs, devant les réalités incontestables !

Excellente occasion encore de montrer notre courage : nous

ferons de l'anthropomorphisme, pour commencer... Le moyen d'en agir différemment, quand tout savoir se fait *en nous,* nous révélant, au moins en partie, ce que nous sommes, et quand nous jugeons de l'existence de nos voisins *d'après la nôtre?* — Point délicat, pourtant : en nous, ce qui est spontanément lumineux, c'est la conscience, alors que notre œuvre physiologique s'accomplit dans la nuit noire. Comment passer de la lecture directe des vérités introspectives à l'intuition de cet inconscient personnel qui « peine » en nous? En donnant comme fond essentiel au psychisme de l'individu, non la conscience, mais l'action : l'action même sourde, l'instinct même radicalement obscur; puis en trouvant l'instinct à l'œuvre jusque dans certains développements organiques, ce qui implique que le même instinct, la même *idée vitale* mène le reste. — Au surplus, la sensation d'une part, l'acte volontaire d'autre part, ne rivent-ils pas ensemble esprit individuel et corps vivant, nous obligeant ainsi à comprendre, malgré Descartes, que *la vie psychique, c'est la vie même?*

A partir des humains, nous aurons à descendre l'échelle des êtres biologiques, bêtes et végétaux, finissant par nous apparenter jusqu'aux plantes : elles aussi savent, par instinct vital, bâtir leur corps... Mais, au seuil du monde minéral, le fil se relâche brusquement : il faut donc aussi que notre méthode change. Là, d'ailleurs, le spécialiste repousse le philosophe au second plan. Car nous pouvons bien, nous les hommes de synthèse, prendre sur nous de déclarer ce qu'est un chien, comprenant ainsi ce qu'est le ver de terre ou l'infusoire; mais, quand on parle radium, hydrogène, grains électriques, moins nous intervenons, mieux cela vaut pour tout le monde : nous n'arriverions qu'à éveiller maladroitement l'esprit de contradiction et de défiance des analystes!

II. — Notre seconde partie, consacrée à un petit voyage d'instruction dans l'éther, parmi les corpuscules et les atomes, différera donc radicalement de la première.

Le savant, à l'inverse du philosophe, tient beaucoup à s'établir, d'entrée de jeu, au bas des choses? C'est son affaire : pourvu qu'il n'oublie jamais que c'est lui-même, en esprit et en corps, qui descend là!...

Le savant veut envisager d'abord l'éther comme le grand milieu cosmique, comme le champ des seules forces d'électricité, de magnétisme, de pesanteur? C'est bien son droit : pourvu qu'il sache qu'il procède ici par abstraction ! — Et la preuve, c'est que, lui-même, *il individualise ensuite l'éther* dans le granule, afin d'avoir de la matière à faire mouvoir, puis dans l'atome spécifique, afin que la chimie puisse édifier, avec des atomes réels, les molécules. Dans l'éther, considéré d'abord comme espace anonyme et sans frontières intérieures, le savant lui-même loge donc ensuite des habitants déterminés, individuels : ceux à qui sont précisément destinées les étiquettes de la Science.

A partir de ces êtres minéraux, à peu près transparents encore à l'analyse, on voudrait bien remonter vers les vivants ! Mais cette fois encore le fil se brise... Sans renoncer, certes, à disséquer, il faut songer dès lors à la synthèse du philosophe : à cette synthèse que, tout à l'heure, *l'introspection* rendit possible.

III. — C'est ainsi que les deux méthodes se complètent. Au point étrange où vivants et minéraux interfèrent, c'est ainsi qu'on se rencontre entre savants et philosophes. Montons maintenant, d'un commun accord, vers la DOCTRINE.

La DOCTRINE est aristotélicienne, nécessairement : par le fait même que le monde loge des *êtres effectifs,* issus, ou nourris, de certaines transformations profondes, mystérieuses, dans les activités mises en jeu et dans les substances qui s'organisent. — J'appelle, presque de naissance, un chat un chat : je suis donc, en tant qu'homme, un aristotélicien sans le savoir. En tant que philosophe, je resterai un aristotélicien, par réflexion. — L'aristotélisme est la doctrine de tous ceux qui regardent le sphinx en face, et voudraient répondre juste : réponse inadéquate, humaine ; mais que notre science d'hommes fortifiera de siècle en siècle.....

Vetera novis augere : tout comme la science, l'aristotélisme prend pour devise ces belles paroles, lui qu'on accuse d'en être resté au moyen âge ! Ce n'est pas qu'il se soit, depuis la Renaissance, cristallisé ; mais il a refusé de dérailler, avec Descartes, avec les matérialistes, idéalistes, phénoménistes et panthéistes qui suivirent. — Avec et par la science impartiale,

il grandira, au fur et à mesure qu'elle lui apportera des aliments solides à digérer. Ainsi, il ne connaissait pas encore les grains ultimes, les atomes organisés, l'éther spatial tant cosmique qu'individuel : il fera désormais voisiner ces nouveaux venus avec sa « matière seconde », avec sa « matière première », avec ses « formes substantielles », qui persisteront... Accord impossible ? — Mais pas du tout ! Et même, selon nous, l'accord est fait : nous le verrons. L'alliance une fois nouée, demain suivra !

L'individu, une fois solidement planté sur ses deux pieds, rencontre un adversaire encore, ou tout au moins un gros point d'interrogation : le TRANSFORMISME... Il faut comprendre d'abord que le transformisme plonge aujourd'hui dans le monde minéral, jusqu'aux atomes : puisque les éléments radioactifs se désintègrent ; puisque les atomes les plus simples, dans les astres, semblent bien être venus avant les autres. *Mais il faut surtout comprendre quelle figure fait, en face des individus naturels de tous niveaux, le transformisme :* ce n'est pas une possibilité mécanique d'explication ; c'est un mystère complémentaire ! Si chacun des êtres effectifs est ce qu'il est, pour des motifs qui lui sont consubstantiels (et que trahit notamment notre psychisme), comment et pourquoi seront-ils, plus ou moins brusquement, et quand ce serait même par degrés insensibles, devenus autres ? Les explications proposées dans la science ne valent rien ; et on le sait. — Contentons-nous d'amorcer ici la discussion : comment et pourquoi l'oiseau reptilien, l'oiseau à dents, sera-t-il devenu, un beau matin, oiseau à bec ? Ou, si je pense aux êtres minéraux, pourquoi et comment l'énergie se sera-t-elle enfermée, avec une si merveilleuse précision, dans des atomes plurigranulaires si bien construits ? Un ressort atomique ne se bande pas ainsi à soi tout seul, surtout quand ce ressort a des organes et des fonctions qui lui sont propres... Seul pourrait évoluer « naturellement », dans l'immanence de son Être divinisé, un monde qui serait Un, qui serait Tout : Cause et effets ; un monde qui concentrerait la Force d'impulsion, les hôtes et le logis dans sa substance monistique ! — Mais je suis là, *moi*. Et vous aussi. Et le moineau de tout à l'heure !

Alors?... Alors le transformisme, cette belle *hypothèse* qui, selon la science, est un *fait*, plante, brutalement, sur notre route, l'énigme suprême, celle qui révolte les uns, soutient les autres, nous étreint tous : D'OU VIENT L'ÉLAN?... Je ne suis pas l'Éternel, si je suis moi. Mais alors il faut tout de même un Éternel : où donc est-il? *Pas même dans l'éther des physiciens, soi-disant père des grains primordiaux ; mais qui, avant qu'il y eût des granules à faire mouvoir, et par cela même qu'il est le champ des forces qui les meuvent*, N'EXISTAIT PAS! — Donc l'Éternel est transcendant.

Et cette fois, nous sommes au terme, doctrinalement. Il n'y a plus qu'à revenir à la pratique, à l'usage loyal et sain de nos richesses personnelles : il n'y a plus qu'à vivre fortement, en restant soi.

Écartons-nous la doctrine? — Voyez ceci, qui pourrait le faire croire. Nous avons mis notre exorde sous l'égide des grands vainqueurs : et pourtant ils n'eurent besoin d'aucune doctrine pour triompher par le martyre! — Mais eux-mêmes travaillèrent à établir la doctrine, sans y songer : on ne donne, et de la sorte, *que ce qu'on a reçu d'abord*. Et quand on se renonce si splendidement, *on va très haut*. Pour nous, simples philosophes, nous sommes pourtant de la même race que ces héros : s'il se peut, donc, avec nos moyens ordinaires, rejoignons-les, là où ils sont.

PAUL VIGNON.

(*A suivre.*)

LES SYMBOLES DANS LA MUSIQUE

En musique, les symboles sont des représentations sonores : thème, leit-motiv, phrase, air. Toute la question est de savoir comment un thème est représentatif, quelles qualités il doit avoir pour être l'*équivalent* musical d'idées, de sentiments, de mouvements de l'âme, pour évoquer à l'esprit un cortège d'images, mettre notre sensibilité à l'épreuve de ses séductions et nous « persuader ».

Faustus et Stella ont écouté avidement le rossignol chanter dans la nuit. Comme cela les a troublés délicieusement !

« Ah ! que ces notes sanglotantes,
Ces beaux cris épars, où souffrait
L'oiseau blessé d'un mal secret.
Caressaient nos âmes, flottantes
Du vœu stérile au vain regret ! »

« Nous pleurions, nous croyions entendre
Tour à tour triompher, gémir,
Douter, croire, espérer, frémir,
Dans cette voix vaillante et tendre,
Le genre humain prince et martyr (1). »

Sully-Prudhomme explique bien, dans ce passage, que la musique est une transposition sonore des émotions de l'âme, une projection en dehors de nous, sur le clavier des sons, des symboles de la vie humaine, dans ce qu'elle a de plus intime. Il énumère ces symboles. Il dit leur efficace sur la sensibilité remuée, et comment ils s'insinuent, palpitent et fleurissent dans l'imagination, chargés d'une volupté singulière. A notre

(1) Cf. *Le Bonheur*, par Sully-Prudhomme, p. 204.

tour, essayons d'en parler d'une manière plus pédagogique, sinon aussi délicate.

I

Pour dire d'abord ce qui est le plus clair, et le plus aisé à entendre, rappelons que les thèmes musicaux qualifiés de *populaires* sont, dans leur essence, de véritables symboles ethniques.

Louis Laloy dans son *Aristoxène de Tarente* a étudié avec soin ces airs anonymes, venant de pays divers, à caractères nettement tranchés. Les Grecs les appelaient des *nomes*, et ils y voyaient en effet les modèles, les patrons des monodies de leur pays. Phrases courtes, faites d'une intonation, d'une brève teneur et d'une cadence, elles différaient suivant l'usage auquel elles étaient destinées. On n'allait pas au combat en chantant une chanson de moisson ou de vendange. Les tisserands avaient leurs mélopées, ainsi que les marins, les foulons, les faucheurs. Elles différaient encore selon leur origine locale. Chaque type musical, au début surtout, je veux dire : lorsque des mélanges ne l'avaient pas à la fois orné et corrompu, était un type vraiment national. Un joueur de flûte, qui venait en Grèce louer ses services, n'avait pas besoin de dire d'où il était. Outre son costume qui le faisait déjà identifier, il avait ses airs avec leurs inflexions, leur développement sonore, et leur chute. Chaque peuple, et même chaque tribu a toujours eu ses intonations préférées et ses cadences favorites. En Grèce, l'artiste pouvait chanter à la manière dorienne, ou lydienne, ou phrygienne ; ces dénominations étaient claires pour tous ; aussi devaient-elles prévaloir sur les autres. Sans parler du mystère que la foule crédule mêle toujours à l'histoire de ces cantilènes anciennes, considérées comme d'inspiration divine

Airs agréables à l'oreille, — car l'agrément est le criterium en musique — les *nomes* étaient retenus et répétés de mémoire par les illettrés comme par ceux qui composent l'élite. Souvent aussi leur rythme et leur succession mélodique étaient marqués par des gestes de danses ou de pantomime, et illustrés par des figures. Cela contribuait à les acclimater et à les fixer

dans les mœurs. Gevaërt dit qu'ils devenaient en quelque sorte « les racines du langage musical, chacun d'eux étant l'élément commun à un groupe de mélodies (1) »... Et lorsque à la longue on sentit le besoin de déterminer des échelles-types de sons, on n'eut qu'à extraire des *nomes* connus leurs sons constitutifs, et à les ranger selon leur hauteur. Les gammes ainsi découvertes portaient, comme les nomes eux-mêmes, le nom de leur nationalité. D'où les formules : la gamme dorienne, la gamme lydienne, la gamme phrygienne, pour ne parler que des principales.

De plus on attribuait à chacun des types principaux un ἦθος particulier, c'est-à-dire un symbolisme moral défini. Les nomes doriens, clairs, pleins de noblesse et d'harmonie, où l'antiquité vit toujours « un système parfait », donnait aux Grecs l'impression de la vérité musicale universelle, belle par sa ligne et par son nombre, comme la colonne dorique, dans le temple, leur donnait l'impression de la vérité architectonique nécessaire. Et nous jugeons de même ces vieux chants. Saint Thomas, à qui l'on prête une dissertation sur la valeur éthique des modes anciens, voit lui aussi, dans le dorien, l'harmonie d'une noble raison, à la fois tempérée et fine, telle qu'il convenait à un peuple qui donnait à la σωφρο σύνη la priorité sur toutes les autres vertus (2). Au contraire les nomes ioniens et lydiens composés, au dire de Platon, d'harmonies lâches, ἀνειμένοις, étaient des types de vie musicale, plus expressifs peut-être et plus fluides, mais qu'on devait, par respect pour la morale civique, cacher dans l'intimité des fêtes et des festins, à la maison. Et les Grecs les qualifiaient de « barbares ».

Ce que nous rappelons là serait sans intérêt, si nous n'y retrouvions déjà, cristallisés en quelque sorte dans un schème, les premiers linéaments d'une philosophie du symbole dans la musique. L'accueil que les Grecs faisaient aux nomes est celui que chaque peuple fait à ses airs populaires, lorsqu'ils apparaissent séparés, ou mêlés à de la musique pure. Et pour les

(1) *La Mélopée antique* par GEVAERT.

(2) Le *de Musica* de saint Thomas est apocryphe. Mais les idées qu'on lui prête pourraient, croyons-nous, se retrouver éparses dans son œuvre authentique.

mêmes raisons. Les folklores nationaux sont ainsi l'expression de la nature des peuples. D'eux l'on peut dire comme Renan a dit des religions : ils sont « le coquillage où se moulent ses formes, le lit où elle se repose et laisse empreintes les sinuosités de ses contours ». Par exemple, la Bretagne et la Bourgogne sont bien plus faciles à reconnaître dans leurs chansons que dans leur histoire. Celle-ci est menteuse puisqu'elle est réflexe, transposée dans la mentalité de chaque historien, et toute pleine des passions de son temps. La chanson est un symbole direct, immédiat, un « fait substantif » si l'on entend ce mot, en l'opposant aux « faits transitifs », comme les pensées, les tendances, tous les mouvements de l'histoire. Une simple ligne de sons révèle un ensemble organique d'idées et de mœurs qui jaillit complet devant l'imagination du connaisseur. En même temps — et c'est là le miracle — cette image est active. Chaque fois qu'un paysan chante l'air du village où il est né, cette relique se transmue en vie, remet le branle dans l'âme, rétablit le courant psychique suspendu, et le combine mystérieusement avec la vie de tous les jours. Car la vieille chanson ne représente pas seulement les meilleurs effets de la conscience collective, elle est elle-même un de ces effets, une inflexion de la sensibilité, une forme du rêve intérieur et permanent de la race. Si on l'introduit dans une œuvre symphonique, cet air breton, grande image triste, fait apparaître toute la lande, et sa vie lente, profonde, surannée. Écoutez, dans les *Rondes de Printemps* de Claude Debussy, l'entrée de : « Nous n'irons plus au bois », ou l'entrée de « Do do... l'enfant do », aussitôt l'œuvre devient intime, familière, elle réveille en nous des impressions effacées qui sommeillaient depuis longtemps, depuis toujours, elle nous rend le mouvement, l'allure, l'âme du passé comme sensibles. L'objectivité musicale, si riche soit-elle, l'écriture et le dessin des lignes sonores, avant ce recours au symbole, n'était que de la matière amorphe. A présent elle est chargée d'idées et de représentations, elle s'anime, et devient expressive, elle nous soulève avec elle. Rimsky-Korsakov a raconté que la musique russe, exténuée et chlorotique aussi longtemps qu'elle tenta de s'amalgamer au modernisme des formules occidentales, élé-

ments hétérogènes qu'elle n'assimilait pas, devint séduisante et vive et toute neuve quand elle se relia à la tradition et au passé. Lui-même voulut être l'évangéliste de cette école d'art nouveau, fondé sur le culte de ce qu'il y a d'immortel dans l'art passé.

*
* *

Comment réapparaît et se fait reconnaître le symbole nomatique lorsqu'il remonte du fond de la mémoire ? — Sans doute comme tout souvenir ordinaire, et selon le mécanisme ordinaire ; mais, puisqu'il s'agit de thèmes archaïques, il reparaît avec l'appoint de l'hérédité. Ce chant ravissant ou pittoresque est une expérience latente, éteinte mais non périmée, que je réinvente, dans un moment donné, et que ma conscience « réintègre » en moi. L'hérédité y ajoute son quantum de force impulsive, et sa vie concentrée. Si bien qu'au moment où j'apprends, après mille autres, cet air ressassé par mes aïeux, son image, selon l'expression du P. Peillaube, « est déjà baignée de chaleur et d'intimité, comme si ma chétive personnalité saluait expressément une vieille et amicale connaissance. » Cela tient aux dispositions léguées, acquises, au milieu desquelles j'ai grandi. Si je suis Bourguignon, je m'approprie sans le vouloir, mais avec un vif plaisir, comme si je le voulais, l'air du *Veigneron* : « *Dieu ! qué métey de galèère que d'être veigneron ! Tûzeur a gretta lai tèère en toutes lai sayons* (1) ! Si je suis Breton, je respecte d'avance, avec la foi dont j'adopte la loi non écrite, les formules de piété dolente et amoureuse, qui sont la passion de ma race. « *Jesuz ! peger braz eo plijadur ann eneo Pa'ziut dirak Doue Hag enn he garante* (2). Dans l'un et l'autre cas, l'air ancien est immédiatement senti par moi comme adéquat à ma sensibilité. Ceux qui vivent de ma vie le sentent aussi comme moi. Je chanterai cet air avec d'autant plus d'aisance et de verve que mes créateurs absents, au dedans de moi, le chantent, et que ma famille et mes amis

1 *Chansons bourguignonnes*, par M. EMMANUEL, p. 15. Durand, Paris.

2 *Mélodies populaires de Basse-Bretagne*, par BOUILLAUD-DUCOUDRAY, p. 10. Paris, Lemoine.

présents le réclament. Ce qui justifie encore une fois le principe aristotélicien : *l'action précède l'aptitude*. « C'est en jouant de la cithare que l'on devient citharistе. » Ainsi la conscience que j'ai de cet air ancien n'est qu'un écho, dans mon for intérieur, de ce même air chanté machinalement par les générations qui m'ont précédé. C'est aux siècles passés que moi, qui n'y étais pas, j'ai appris ce chant.

Il faut en dire autant du jugement esthétique que je prononce. Cet air, je le qualifie de beau à la manière dont le misanthrope, chez Molière, parle de la chanson de ses pères, « tout grossiers », mais dont le goût était bon : « Si le roi m'avait donné Paris sa grand'ville, et qu'il me fallût quitter l'amour de ma mie, etc. »... Alceste n'analyse pas l'œuvre. « J'aime mieux cette vieille chanson, dit-il, que tous vos « colifichets ». Mais au fond celle-ci doit une telle considération au symbole dont elle est l'image. Le goût des illettrés, « tout grossiers », donne ici une leçon sévère aux lettrés. Ce que Bonhomme apprécie dans l'air qu'il chante, c'est ce qui est *éprouvé* : ce qu'il regrette d'avance, c'est ce qui serait ajouté au tuf : le fard, et le déguisement par lequel le lettré voudrait l'embellir. Épurée, la chanson lui paraît enrichie ; enrichie, elle serait appauvrie. Des pères aux enfants le goût a fait cette sélection, il a réduit le discours à l'essentiel, il en a raccourci le débit, ramassé les traits qui parlent, et concentré les trouvailles individuelles, — plein de mépris muet pour tout le reste. Quelle école de critique que le foyer, où devant l'âtre qui fume, sans glose, sans professeur, sans règle, la chanson posée sur tant de lèvres inconnues qui la transfigurent, reflète une généralité d'émotion, pure esquisse du Beau !

II

En entendant se dérouler des lignes monodiques, on perçut des accords. Subrepticement l'accord de trois sons s'est glissé là. Et celui-ci s'imposera encore plus impérieusement à l'oreille par le jeu des mélodies superposées que forment entre elles des intervalles que l'oreille apprécie. Série nou-

velle de sensations et d'impressions, latente sous cet art homophone et polyphone, et que l'Harmonie moderne va mettre en relief.

Depuis Rameau jusqu'à Wagner, l'Harmonie s'enrichira, non sans arrêt, mais sans régression possible. Chaque accord-type — tels l'accord de tonique, l'accord de quinte, l'accord de quarte, générateurs de la gamme — fondra sa personnalité en de mouvantes combinaisons, inspirées par le sentiment de plus en plus subtil de la résonance. De là des plaisirs nouveaux en musique, une sorte de volupté plus enveloppante, plus pénétrante, un profond émoi individuel produit par l'opulent agrégat de sons. De là par conséquent des possibilités indéfinies de représentations symboliques nouvelles.

*
* *

Arrêtons-nous d'abord à la formule connu de Beethoven sur la *Pastorale :* « J'ai plutôt cherché une expression de sensations qu'une peinture. » Ce souci certes est nouveau. Ni Palestrina, ni Orlando di Lasso, ni les auteurs de neumes fleuris au septième siècle, ni les citharistes de l'époque de Sophocle et d'Eschyle n'avaient songé à « rendre une expression de sensation », et cela parce qu'ils ignoraient tous les effets physiques et la jouissance musicale qu'engendrent les accords, avec leur propriétés harmoniques. — Cependant le but poursuivi reste strictement limité. Par exemple, quoi qu'il paraisse à l'auditeur qui volontiers renchérit sur les intentions du maître, Beethoven n'a pas peint, dans sa *Pastorale,* un véritable orage. La reproduction matérielle du tintamarre de la foudre, de la pluie, de la grêle, n'était pas son but, et elle ne constitue pas le mérite principal de son dessein harmonique. Il évoque les symboles du moi sentant pendant et après l'orage. Au lieu de copier, il *crée,* au lieu de calquer mécaniquement le réel, il déroule le ruban animé des impressions successives, touchantes, émues, violentes puis apaisées, nerveuses, énergiques ou amollies, âpres et rudes ou douces et abandonnées qu'un artiste éprouve pendant et après un orage dans la campagne. En même temps l'invention, étend son aile

et va à la quête de vérités expressives imprévues. Vingt formes du modèle sont oubliées, négligées ou même supprimées ; deux ou trois pourront être exagérées parce qu'elles sont jugées caractéristiques. Et le rêve de l'artiste brode par-dessus, qui nous introduit dans le domaine de l'art pur, le rêve « animant les images que l'association a groupées, leur donnant la vie intérieure, en composant un poème (1) ».

Le P. Peillaube nous dit : « La création artistique dissocie et morcelle le réel pour mettre à part ce qui lui convient. Ce résidu d'expérience n'est pas un *abstrait*, comme on l'affirme quelquefois, c'est un *extrait*. » (2) En effet, abstraire c'est généraliser, et généraliser c'est idéaliser : dans ces mots sont incluses les plus hautes opérations de l'esprit et la possibilité même de la science. Tandis que l'imagination artistique reste d'abord empirique et réaliste, elle *extrait* un donné du halo des sensations qui l'impressionnent : lumière, couleurs, odeurs, bruits, tacts. Premier moment de l'activité subconsciente où elle est secrètement dirigée suivant ses tendances profondes. Bientôt après, ce donné devient symbole sous l'action de l'inspiration, et symbole d'autant plus suggestif qu'il s'écarte plus librement de la nature, qu'il est plus affranchi de la sensation pure.

Dans la même *Pastorale*, prenons par exemple la « scène au bord du ruisseau » ; on y distingue nettement le donné que le musicien a extrait du spectacle : le frémissement de l'eau qui court, le vent de la brise dans les arbres, les échos des bruits voisins, les trilles du rossignol, le cri de la caille, l'appel du coucou. Mais qu'est-ce que cela ? Un magma de sensations, sans valeur pour tout autre, et dont vingt auteurs ne tireraient rien. Beethoven au contraire en *compose* un symbole de vie sentimentale. Tandis qu'il se reposait au bord du ruisseau, un souffle de vie heureuse a passé dans son âme : et la nature y a donné une fête, dans la suavité flottante des sons et des rythmes. *Scene am bach* est la forme que cette fête a revêtue.

(1) *Les images*, p. 473.
(2) *Loc. cit.*, p. 431.

Est-il nécessaire d'admettre avec Schopenhauer une sorte de faculté autonome de réalisation, propre au musicien, à raison, de la réalité saisissante de ces symboles qu'il a le pouvoir d'évoquer? « Le musicien, dit il, nous révèle l'essence intime du monde ; il énonce la sagesse la plus profonde dans un langage que sa raison ne comprend pas, ainsi qu'une somnambule magnétique dévoile, durant son sommeil, des choses dont elle n'a aucune notion quand elle est éveillée (1). » La musique serait alors une initiation rare, infiniment précieuse, et comme nous permettant de saisir directement en nous « le rythme de la vie universelle » un rapt divin comparable à celui par lequel Prométhée apporta aux hommes, avec le feu du ciel, l'initiation aux arts pratiques. M. Bazaillas, qui s'est fait, avec une pénétration sigulière, l'avocat de cette théorie, va jusqu'à dire : « La chose en soi, la réalité essentielle et profonde des êtres ne peut être comprise par la voie des idées ; elle demeure jusqu'au bout étrangère à la connaissance objective. Elle serait un mystère éternel si nous n'y avions accès par une autre voie. Aussi bien n'y a-t-il qu'un parti à prendre : il faut supposer que le sujet connaissant a librement accès dans l'intérieur même de cette nature ; il peut en recueillir ou en exciter l'image. Pour y pénétrer de la sorte, il n'a qu'à descendre dans sa propre conscience, où il se saisit en un rapport d'immédiation absolue avec la nature... C'est précisément là, à ce point d'attache, unique dans la vie universelle, que la musique s'applique... et qu'elle fait jaillir cette idée du monde, et songer à la représentation (2). »

A l'appui de ces affirmations hardies, M. Bazaillas cite un exemple analysé par Wagner, et qu'il qualifie de « révélateur ».

« Dans une nuit d'insomnie à Venise, écrit R. Wagner, je me mis au balcon de ma fenêtre au-dessus du Grand-Canal. La ville fantastique des lagunes s'étendait dans l'ombre devant moi. Du silence le plus absolu s'éleva l'appel plaintif et rauque d'un gondolier qui venait de s'éveiller sur sa barque ; il appela

(1) *Le Monde comme volonté*, t. II, p. 417.
(2) *Musique et Inconscience*, Paris, Alcan, p. 38-39.

plusieurs fois jusqu'à ce que, de bien loin, le même lent appel lui répondit le long du canal. Je reconnus la vieille phrase mélodique douloureuse sur laquelle Le Tasse a écrit les vers connus, phrase antérieure certainement aux canaux de Venise et à sa population — (un nome ancestral, comme nous disions plus haut). — Après des pauses solennelles, ce dialogue aux sonorités lointaines parut se fondre dans un unisson, puis auprès comme au loin, le sommeil ayant repris son empire, les sons s'éteignirent. *Que pouvait me dire d'elle, à la lumière du soleil, la Venise fourmillante et bigarrée, que ce rêve nocturne et sonore n'eut porté avec infiniment plus d'intensité aux régions profondes de ma conscience* (1)? »

J'avoue ne pas voir du tout dans cette belle page, « l'essence des êtres, redressée et pénétrée par la lumière intérieure » ni « l'image simplifiée de la vie essentielle » dont parle M. Bazaillas. Non : « au centre de cet événement » je n'entre point « en contact immédiat — pas plus que Wagner lui-même — avec la nature intime du monde ». Je ne saisis pas davantage « parvenue à la conscience en moi, une contemplation détachée des lois de la connaissance, du temps, de l'espace, de la causalité ». Je n'ai pas la moindre idée de « cette pure forme, libérée de toute objectivité, avec laquelle je m'enferme en dehors du monde extérieur ». M. Bazaillas a beau m'encourager à « me délivrer avec Wagner du péché de la forme extérieure ou de la représentation » pour m'engager avec lui « dans le sens de l'intériorité, de l'essence, ou de la volonté »; cet invraisemblable jargon schopenhauerien est plus propre à exciter ma gaieté que ma conviction; mais en revanche je vois ici très positivement exprimé comment se produit l'intervention du génie dans la réalisation d'un symbole. Wagner a l'art de trouver le point juste d'où la scène doit être regardée, et à l'heure qui convient, dans le cadre voulu. Il saisit le *moment esthétique*. Il élit le *motif esthétique*. Il dégage celui-ci de sa gangue importune. Lui-même libère son imagination du bariolage des sensations et de leurs reflets, et sauve cet *un* du multiple, décidé à les garder dans sa mémoire aussi frais, aussi

(1) *Loc. cit.*, p. 111.

heureux qu'il pourra. Le jour où il le jettera à l'action, il le fera marcher devant lui, dessiné, articulé, habillé par lui. Le cadre le reconnaîtra et lui sourira. — Je ne sais pas si Wagner a construit de la sorte, avec un thème de gondolier, une hallucinante féerie. Mais il l'a fait avec un air de pâtre, à la fin de *Tristan*. Évidemment, pour écrire cette scène, au plus haut point dramatique, il ne fallait pas seulement trouver un air de pâtre comme Wagner ; il fallait *composer* comme Wagner.

Toutefois, rien ne peut nous faire penser qu'il y ait là un art de divination, et l'emploi d'un sixième sens à ouverture sur les noumènes de l'autre monde. C'est affaire d'initiative originale, d'organisation des images, et de sureté dans chaque geste de l'esprit.

III

Et peut-être au contraire devrons-nous prendre tout à fait le contre-pied de ce que disent là-dessus M. Bazaillas et son métaphysicien. Au lieu de « se fermer au monde extérieur », l'imagination d'un Schumann, d'un Berlioz, d'un Wagner, n'est-elle pas plutôt hypersensible aux excitations du dehors, et — lâchons le mot — hypersensuelle ?

D'abord l'imagination commune, selon sa loi, ne dépasse jamais la sphère sensible. « Son objet, comme celui de la sensation, est essentiellement déterminé dans l'espace et dans le temps ; pour employer le langage de l'École, elle représente aux yeux de l'esprit les qualités sensibles en tant que *figurées*, ou revêtues de *quantité : prout quanta sunt, sive prout figurata* » (1).

Appliqué à l'audition, cela veut dire que le musicien imagine comme il entend. La prédominance de l'ouïe chez lui entraîne la prédominance de l'imagination correspondante. Et les « images verbales » de sa vie intérieure sont aussi des images auditives. Il entend, il parle, il imagine, il construit des sons. Et ceux-ci lui apparaissent à la fois entiers, distincts,

(1) *Les Images*, *loc. cit.*, p. 471.

riches d'harmoniques, débarrassés de bruits secondaires. Il en sent le poids, la résistance. Il en éprouve la chaleur ou le froid. Bref, ces « beaux sons », auxquels le vulgaire est insensible, ont une valeur émotionnelle et comme un magnétisme redoutable pour lui. Beethoven ne cachait pas qu'il savourait comme une gourmandise cette sensualité du son, et « qu'elle faisait jaillir le feu de son esprit »... Car l'esprit est par derrière la sensation, qui l'intellectualise. Et voilà le génie arrangeant en phrases mélodiques continues des notes discontinues. Puis c'est le thème qui s'agglutine au thème. C'est l'atmosphère sonore créée par le choix des timbres, par l'harmonie des teintes orchestrales, des sons atténués et des sons intenses, des accords voilés et des sonorités crues, des tremblantes fusées d'arpèges, et des tenues plastiques, d'une beauté linéaire solide. Quel bel équilibre des sensations auditives dans l'imagination de cet artiste ! Quelle belle ordonnance d'images musicales dans la clarté de cet esprit ! L'intelligence du musicien suffit donc à totaliser les éléments d'un chef-d'œuvre, sans qu'on fasse appel à un miracle de la connaissance.

Et non seulement l'on rend compte ainsi de la création. Mais on rend compte encore des artifices de la création.

Ce n'est pas que je songe à transcrire, à cette occasion, des recettes d'art. Ceux d'entre les musiciens qui nous disent comment ils fabriquent leurs symboles sont rares. Tout au plus rappellerai-je une confession de Rimsky Korsakov. A propos de son *Kastcheï l'Immortel* celui-ci écrit : « L'œuvre prenait un caractère original grâce à quelques nouveaux procédés harmoniques que je n'avais pas encore employés jusqu'ici. C'était de fausses relations formées par la marche des grandes tierces ; des tons soutenus intérieurs et différentes cadences fausses et interrompues, avec des retours sur les accords dissonants ainsi que nombre d'accords fuyants. » Par ce laborieux mélange sonore que voulait symboliser le musicien ? Il nous le dit : « Je cherchais à créer de la terreur : le fond de l'œuvre était morne, désespéré, avec de rares éclaircies, et parfois avec des lueurs sinistres (1) »... Il est intéressant de savoir qu'un merveilleux

(1) *Ma Vie musicale*. Paris, Lafitte, p. 2[illegible].

coloriste obtient tel résultat par de violentes courbatures mentales et de curieuses altérations d'harmonie. Mais Schubert procède plus simplement dans le *Roi des Aulnes*, improvisé d'enthousiasme à vingt ans. Et il ne réussit pas moins. Gœthe octogénaire entendit Wilhelmine Schroeder-Devrient le chanter devant lui, et il en fut ému jusqu'aux larmes. Jamais, peut-on dire, il n'avait réalisé en imagination son poème comme avait fait l'organisateur de sons. « Schubert lui avait infusé une vie mystérieuse, un sens plus large, plus psychique (1). » Et précisément en utilisant des moyens réduits, et une harmonie presque uniformément consonante. Le récit de Gœthe, débité sans cri, sans mimique, semblait mû du dedans par la seule précipitation du rythme.

Le Roi des Aulnes ! Ce personnage d'ombre, majoré par l'imagination enfantine, âme, psyché, esprit du Bois noir. Il passe dans l'air orageux, dans le frémissement du vent et de la tempête. Le taillis tout proche est plein de ce démon méchant. Le Père, et l'enfant qu'il a sur les bras, sentent son souffle sur leur visage. Il parle de jouets, d'habits brillants d'or, de ses filles qui endorment les enfants au bruit des danses. Mais la grimace qu'il fait à travers les feuilles flétries est telle qu'un frisson glace les voyageurs. Il semble que le bras du fantôme touche leurs joues et leur coule au long du dos. Bientôt leur halètement marque la mesure... Et c'est fini. Dans un silence poignant l'enfant est mort.

Certes la communication de la musique à nos nerfs est ici plus rapide et plus active que la parole. A l'orchestre surtout la suggestion est intense. Aucun discours terrifiant ne produirait un tel vertige ; tandis que la lancinante énonciation du même thème, et son accompagnement qui tremble comme les feuilles des saules sur la route, y a suffi.

Que l'art symbolique soit imprégné de sensations, c'est ce qui ressort de vingt autres exemples. A mesure que la musique fait plus de progrès, le compositeur en tire des accents plus objectifs. M. Huvelin par exemple s'est appliqué à suivre, à travers quelques auteurs, les transformations du *motif de l'eau*.

(1) *La Religion de la Musique*, par C. MAUCLAIR, p. 138.

Nos bons classiques ont été frappés surtout, semble-t-il, de sa mobilité. C'est par le mouvement qu'ils ont prétendu l'exprimer. Des lignes onduleuses plus ou moins véhémentes ou bouillantes, d'un rythme vif et cursif, puis des volutes, des cascades jaillissant et retombant représentaient les rides du lac paisible, ou le glouglou du ruisseau chantant sur les cailloux, ou les larges houles de la mer. Cela est visible jusque dans l'écriture des partitions. En suivant du regard ligne à ligne les méandres de la notation, on y voit la graphie brisée « en dents de scie » qui exprime le va-et-vient et le caprice de l'onde. « Les apprentis eux-mêmes savent qu'on traite ainsi l'eau en musique : tout comme les aquarellistes débutants se persuadent qu'on peint l'eau avec du bleu abondamment délayé (1). »

Cependant nos auteurs avancés ne voient là, faut-il le dire, qu'un vain décor, et une rhétorique indigente.

Le murmure de l'eau qui chante, ou de la pluie qui tombe, ou du torrent qui roule des pierres, est plus homogène, plus serré, plus dru... plus frais aussi, plus ruisselant. Ou bien sur l'eau tranquille brillent mille étoiles flottantes... des vapeurs moelleuses montant des berges... dans le flot se réfléchit le fruit mûrissant. Ou bien le lac repose sans mouvement, l'eau est lourde et pleine de songes, c'est une tombe. Impressions diverses à la fois auditives, tactiles et visuelles. — « Effaçons cette ligne truquée, dit l'impressionniste. A l'œuvre ! Le vrai rythme de l'eau nous est masqué par les musiciens. Cherchons-le. » — Et nous l'avons vu en effet à l'œuvre. Il a substitué aux dessins *tout faits* des dessins « se faisant » comme disait Péguy : ici un frémissement inorganique, continu et arythmique qui réalise le clapotis multiple, innombrable, ici des touches harmoniques aux sonorités cristallines qui réalisent la limpidité glacée, ici un clair-obscur d'harmonies discrètes, vaporeuses, voilées qui réalise le mystère de l'eau profonde, « de l'eau qui ne parle pas (2) ». Les scènes de la *Mer*, de la *Cathédrale engloutie*, les *Reflets dans l'eau* de Claude Debussy, les *Jeux d'eaux*, de Ravel, l'*Apprenti Sor-*

(1) *Pour la Musique française.* Paris, Crès, p. 325.

(2) *Pour la Musique française.* — *Symbolistes et Impressionnistes* par M. Huyelin, p. 325.

cier de Paul Dukas, fournissent de bons modèles de ces réalisations directes éprouvées... *sensata*, dirait la scolastique.

En somme, l'Impressionisme, si discuté en peinture, est, en musique, du meilleur aloi. Des deux esthétiques, la seconde réclame ce que la première tolère à peine. « La peinture, s'adressant à nos yeux ne peut rendre témoignage que de l'espèce de grandeur et de beauté que perçoivent les yeux. » Si dédaigneux que le coloriste soit des formes et du dessin, la nature lui impose cependant des formes à peindre ; et les yeux en cherchent les contours, *partes extra partes*. Devant une toile où l'artiste n'a réalisé les vibrations ardentes de la couleur et montré sa science des reflets qu'en sacrifiant la ligne, les yeux sont frustrés, l'esprit est insatisfait. Par contre, la musique, qui a sa beauté linéaire dans le mouvement des parties, atteint au suprême degré de suggestion quand elle rend, par des effets d'harmonie, l'enveloppe lumineuse, l'atmosphère sensible de l'action. Elle est « l'art où l'imprécis au précis se joint », a dit Verlaine. Et si avec Gustave Geffroy l'on définit l'impressionisme : « l'apparition des choses dans l'espace, et la synthèse de ces choses dans l'apparition d'un moment », qui ne voit que c'est précisément ce que cherche le musicien, — j'allais dire : le magicien d'aujourd'hui?

Choisissons deux œuvres impressionnistes, d'une tenue égale et dont l'image est antithétique : L'*Après-midi d'un Faune* de Cl. Debussy, et *Sur la Steppe* de Borodine. Dans l'*Après-midi d'un Faune* nous percevons les harmonies diffuses d'un milieu champêtre, sous un beau feuillé, l'accablement de la chaleur, la lassitude subtile de l'être, à cette heure de la sieste et du rêve, tandis que la prairie étincelle, et que les fleurs plient sous leur poids de soleil.

Le Faune n'a pas « ce rictus ouvert aux vents, cette tête ébloui » dont parle Hugo.

> « Sa paupière était close ; on eût dit qu'il dormait.
> Mais ses cils clos laissaient passer de la lumière. »

Il vague en esprit à travers l'air parfumé et chaud. Et notre imagination court derrière lui. Elle se joue, gambade, folâtre,

va, vient, déclare la guerre aux lis des champs, à l'oiselet, à la brise qui passe, à l'éclair qui sillonne la nue, rit de ceux qui rient, feint l'épouvante et fait mille tours plaisants. — Toute la grâce et toute l'élégance française sont dans ce morceau ; mais surtout il semble, en l'entendant, que pour goûter, sentir, voir, toucher la vie de l'air, nous disposions d'organes multipliés.

Avec le Russe Borodine nous percevons matériellement l'image de la steppe : immensité nue, sans air, sans bruit, sous un ciel haut, gris, profond. Rien ne bouge. On ne saurait voir, à travers la lande, les traces des cerfs, des loups et des faisans, seuls habitants de ce royaume du silence : de la plaine jusqu'à la montagne un uniforme manteau de verdure sombre couvre tout. A l'horizon, quelques crêtes neigeuses, aux contours légers, forment une ligne aérienne ; on les aperçoit seulement, car « personne n'y fut jamais »... Voilà ce que Borodine rend d'une manière saisissante par des nappes de sons tranquilles, demi-morts, qui paraissent venir de très loin, et se traîner sur le sol, tandis qu'une note aiguë inlassablement darde sur nous son immobile rayon. Oh ! cette note d'un blanc pur comme la montagne, et qui domine la steppe comme elle !

... Par les sons une poésie à la fois naïve et sonnante, toute en nuances, évocatrice des plus délicates sensibilités de l'imagination, est donc possible. D'ailleurs elle n'appelle aucune critique de l'esprit, elle ne fait pas penser, elle est a-intellectuelle. Il lui suffit d'enchanter les musiciens.

Ce qui tend bien à montrer que la musique se mesure avec la chimère, plus aisément et avec plus de succès que la peinture.

*
* *

Si la musique fut toujours génératrice de symboles, elle porte néanmoins la marque des hommes et des talents. L'art de Wagner est-il plus symboliste que l'art de Beethoven ; celui de Debussy-Maeterlinck dans *Pelléas* l'est-il plus que celui de Wagner ? — On ne saurait le dire. Mais ce qui est certain, c'est que ces arts symbolistes le sont autrement.

Il a fallu à Wagner une imagination créatrice d'une haute puissance, un jaillissement de spontanéité facilement renouvelée, un flux d'images musicales immergeant ses théories baroques et supercoquentielles, pour nous donner le change sur sa métaphysique, et la rendre apparemment expressive et symbolique. Il est remarquable qu'il bavarda toujours d'une manière et écrivit de la musique d'une autre. Lire ses livres, ses lettres, pour un Français, est un supplice ; écouter sa symphonie est une joie. M. Pierre Lasserre, aussi délicat compositeur que critique délié, a bien mis en lumière cette paradoxale situation.

L'œuvre wagnérienne d'une part nous offre une féerie mythique jouée par des dieux monumentaux de corps, et moralement petits, flanqués de personnages abstraits bien connus : la Fatalité, la Liberté, la Cupidité, l'Amour, l'Ambition, la Jalousie, le Désintéressement, le Savoir, l'Instinct. Ces personnages d'une humanité violente, mais courte, sont des symboles si l'ont veut, mais à la manière des personnages de contes de fée, réduits à l'optique de l'enfance et usés à force d'avoir servi. Du reste pures créations de l'orgueil, on serait plutôt porté à les bafouer, à les ridiculiser. M. Lasserre, je l'avoue, le fait avec une verve qui recommande ses conclusions.

Mais voici le prodige... Ces entités, la musique les traduit en de grandes images, point cosmiques du tout, mais réelles et vivantes. D'autre part, « ces images s'associent, par mille affinités, aux spectacles variés de la nature, elles se mêlent aux tableaux de la forêt, des champs, de la montagne, du fleuve ; et c'est ce composé dont l'impression excite au plus haut point l'imagination suractive de Wagner ; c'est de là que sortent les formes musicales qui portent sa marque la plus propre, la plupart des *leit-motiv* (1) ».

Imaginez une formule fixe attachée à ce personnage, à cette bête mythologique, à ce sentiment fétiche, à cet état d'âme hypostasié, formule qui reparaît chaque fois que le personnage, l'idée ou le sentiment est rappelé au souvenir. Wagner en fait

(1) *L'Esprit de la musique française*, Paris, Payot, p. 235.

le véhicule de sa philosophie, dites-vous? — C'est vrai. Mais on ne s'en soucie guère; tandis qu'on est séduit par « l'étrange plasticité du tour mélodique et harmonique, par le relief puissant » que le *leit-motiv* prend à l'oreille, et à la conscience sensible, comme dans un autre art, la ligne architectonique d'un chapiteau prend un relief aux yeux. Le fait est que « ces thèmes sont simples, clairs, du sens le plus net, du caractère le plus défini, toutes choses qui supposent une forte détermination tonale et rythmique (1) ».

Joignez à cela l'enrichissement précieux de l'orchestration, et le grossissement de l'impression par la répétition systématique des thèmes. M. Lasserre prétend, non sans malice, que « l'enchantement sensible des couleurs sonores, dans Wagner, est une opération d'arithmétique. Les bois, les cuivres fournissaient par eux-mêmes des couleurs complètement déterminées, éclatantes, qui peuvent se suffire et occuper tout le tableau... Il s'agissait, avant tout, de réunir les instruments de chaque groupe, et de les renforcer par des instruments auxiliaires (2) pour en tirer des effets auxquels, en nombre moindre, ils ne se prêtaient pas. C'était une question de masse... De là « ces torrents et ces débordements d'éclat, ces rutilances et ces incandescences, ces azurs et ces hyperazurs de couleur orchestrale, cette énormité quantitative et qualitative de l'orchestre, que l'imagination de R. Wagner appelait, comme le corps appelle un vêtement fait à sa taille (3). — Mais confessons aussi que tout y est réuni, fantaisie éblouissante, entrain endiablé, sourd grondement de passion, et une langue musicale à rendre jaloux Bach et Beethoven ensemble... Je ne sais rien dans toute la musique qu'on puisse opposer à certaines pages.

En ce sens le symbolisme philosophique, dont Wagner et ses admirateurs font fâcheusement tapage, se trouve heureusement transposé en un symbolisme d'images et de sensations très caractéristique, et qui sera durable. La « bouche d'ombre » sous l'action du génie s'est muée en « bouche de lumière ».

(1) *Loc. cit.*, p. 223.

(2) Le tuba, saxhotromba, la clarinette et le trombone, contre-basses, « l'artillerie lourde » de l'orchestre wagnérien.

(3) *Loc. cit.*, pp. 243-244.

*
* *

En réaction contre la technique du symbole mytho-lyrique nous avons vu depuis naître et s'épanouir la technique du symbole subconscient, qui a sa forme type dans *Pelléas et Mélisande*. « Honni soit le *leit-motiv!* Honnie soit cette bagatelle, la mélodie ! Honni soit le rythme à répétition, et tout ce qui figure aux yeux, à l'oreille, un dessin artificiel, un discours. Ghéon, au lendemain de la première de *Pelléas* écrivait : « Pour juger à son prix la tentative si complètement réussie du musicien de *Pelléas,* il importe d'imaginer ce que sur le même poème eussent réalisé les autres. La tour, les souterrains, l'anneau, la grotte, la fontaine, que de prétextes à tout submerger de lyrisme, j'entends de ce bon lyrisme tout gonflé de chanterelles et de cuivres, qui ne s'inquiète du poème que pour en fausser chaque mot ; le prétexte trouvé, l'harmonie se déchaîne... Songez au nombre de thèmes caractéristiques qu'on va pouvoir poser, transposer, développer, déformer, mêler, les uns représentatifs d'idées, les autres représentatifs de sentiments, d'autres représentatifs d'objets ; car les *symboles* foisonnent dans le poème. » — « M. Claude Debussy eut une autre idée de son rôle. Il prétendit employer son lyrisme, non à gonfler, enfler comme une baudruche fragile les sentiments de ses héros, mais bien à les creuser, les approfondir au contraire, et ce n'est ni en éclats ni en longueurs, ni en fastidieux conflits polyphoniques que s'épanche sa jeune inspiration : en profondeur, je répète, et en compréhension. L'effet ? Jamais. — la Vérité (1). »

Le langage est violent, le parti pris ne l'est pas moins. Mais là encore il ne suffit pas de récriminer, de pousser des oh ! et des ah ! de réprobation. Il faut essayer de comprendre ; c'est plus utile.

Précisément, vers 1900, un besoin, un goût de métaphysique agrandie poussait l'élite artiste hors du wagnérisme. Rimsky-Korsakov dit du *leit-motiv :* « Il n'est pas nécessaire d'avoir une fine ouïe musicale pour les entendre ; ce sont de

(1) *L'Hermitage*, juillet 1902, p. 8-9.

violents signaux militaires (1). » Ce gros empirisme d'art allait faire place au pâle, délicat, élyséen intuitionisme. Toute la méditation, toute l'action, tout l'art, se transportaient au-dessous du seuil de la conscience. Car on considérait que cette obscurité mystérieuse est un des éléments nécessaires à la vision transcendantale. Au-dessous de ce que l'on sait, de ce qui se voit, il y a — disait-on — des choses lointaines et grandioses d'où tout le conscient vient et dont il dépend. Comme Platon ferme les yeux du corps dans l'éblouissement de la lumière des idées ; comme Sophocle et Eschyle cherchent la génératrice des événements humains dans les forces inconscientes du monde, qu'ils qualifient de Destin ; comme Schakespeare élargit le drame à la mesure, non de l'homme, mais de sa destinée : ainsi l'Art devait rejeter toutes les formules apprises, toutes les règles et disciplines et techniques académiques, véritable crasse millénaire qui dérobe à notre curiosité le fond auguste de l'Être et du Devenir, et chercher le commerce direct avec la vie et le sentiment.

En fait, le symbole allait donc revêtir les caractères les plus opposés à ceux qu'on lui a toujours reconnus. On le considère, avons-nous dit plus haut, comme une cristallisation de sensations dans une image ou représentation figurée, un équivalent plastique, qui tient lieu des impressions évanouies, se substitue à elles et les rassemble sous un signe... Cette définition est en tout cas conforme et peut-être même adéquate au symbole beethovenien par exemple. L'existence d'une harmonie, d'une correspondance étroite entre le thème représentatif et le sentiment à représenter, est la règle. Et plus le symbole est chargé de toute l'âme plus il est réputé expressif et divin. C'est aussi le cas chez les autres grands musiciens. Schumann, Berlioz, Wagner, Franck.

Dans l'école intuitioniste, il en ira autrement. Le symbole allait être désormais l'image amortie, dépouillée, libérée de toute détermination, de toute expérience individuelle, appauvrie de manière à représenter non plus le connu et le fixé, mais l'inconnu et le mouvant... A cet égard, qu'est-ce que la mélodie

(1) Cf. *Ma vie musicale*, p. 145.

et ce qu'on appelle le rythme ? — C'est l'image brutale, arrêtée dans ses contours, du chant et du mouvement qui l'engendre. Mais ces chants qu'on n'entend pas, quelle mélodie nous les dira ? — Qu'est-ce que le sentiment qualifié d'expressif ? — C'est une expression verbale sonore, substituée au sentiment même. Mais le sentiment même, quelle expression nous le fera connaître ?... Laissons cela ; et que l'état d'âme de Mélisande et de Golaud nous absorbe tout entier, nous accapare ; nous remplirons son symbole avec notre rêve, avec notre surcroît. Qu'il soit exprimé, mais avec un renoncement suffisant pour qu'on puisse sous-entendre tout l'inexprimable. Qu'il soit mélodieux, mais de manière à nous faire pressentir dès maintenant tout l'au-delà de la mélodie. Que le rythme, renonçant à marquer la mesure, marque le Devenir fluide, changeant, multiforme, et la vie dans toutes ses démarches (1).

Il faut avoir la sincérité de reconnaître que l'œuvre, qui portait la fortune de la théorie, ne déçut pas, et même qu'elle charma.

Pratiquement, la mélodie est supprimée, ou plutôt elle devient psalmodie. C'est une ligne sonore, destinée sans doute à être entendue, mais non écoutée. Son modelé sommaire suffit à donner l'illusion de la forme ; et quelques intonations harmonieuses, disposées comme des touches de lumière dans de la grisaille, nous rappellent heureusement que l'âme est activité et passion. Pour des marionnettes, qui jouent un drame dans le monde subliminal, aux matines de la vie, ce récitatif est secret comme il convient ; les âmes y murmurent, y chuchotent des choses qu'elles n'entendent pas très bien, parmi des tentations et des pensées quelquefois diaboliques, dont elles ne mesurent pas la malice. Tout de même ce drame, sous-jacent à la mélopée, l'humanise assez pour la rendre esthétique. Elle paraît une résonance lointaine et comme spirituelle venue des riches profondeurs de l'être et qui semble mourir en arrivant sur les lèvres des acteurs. — Quant à la symphonie, elle n'émet elle aussi que des inflexions

(1) Ce n'est plus l'Impressionisme, dont nous avons dit plus haut la musicalité, qui est en cause ; la *sensation* ici est répudiée au profit de l' « *Auguste Inconscient* ».

essentielles, n'élève ni n'abaisse pas trop le ton ; — « peu de sons soutenus, jamais d'éclats, encore moins de cris », avait conseillé naguère J.-Jacques Rousseau (1). — Elle suit pas à pas le drame sans le souligner, elle en est l'émanation sonore, et comme le parfum. Assistez à *Pelléas ;* si vous êtes musicien, vous vous sentirez transporté en des Limbes étranges, où des fleurs merveilleuses, balançant leurs urnes comme des encensoirs, nous envoient des senteurs d'une subtilité pénétrante. Sully-Prudhomme n'a-t-il pas dit ce charme dans quelques vers du *Bonheur ?*

... « Une pure extase, exempte de frissons,
Moins vive que l'émoi des plaisirs de l'oreille
Où l'âme et l'air troublés vibrent dans mille sons;
L'odeur suave emplit jusqu'au bord toute l'âme,
Philtre plus vague et plus obsédant que la voix,
... Tour à tour chaque fleur différente
Vous souffle en vous baisant son haleine odorante. »

Malheureusement, les imitateurs sont venus, qui ont substitué aux créations du génie, toutes vives, l'odieux « savoir-faire ». Un Claude Debussy n'écrit une psalmodie, au lieu d'une mélodie, qu'avec cette arrière-pensée : « Si je voulais ». Car s'il voulait en effet, il peut. Et ce « il peut » est inclus sous l'humilité volontaire des formes, dont il est à la fois l'auteur et le prisonnier. De même la symphonie d'un Claude Debussy ne laisse ignorer à personne qu'il est à même, par le libre jeu de son imagination, de se prêter aux combinaisons musicales les plus complexes et les plus brillantes. Les imitateurs au contraire ont tout de suite saisi les facilités que ce genre ménage aux gens pressés. « Inutile de *composer* dans la souffrance et dans l'application », ont-ils pensé... « Puisque le métier n'est plus exigé : adieu fugue et contrepoint, nos classes sont faites. » La plupart se contentent d'un léger frottis de sons, dénué de tout consistance, d'une teinte plate, uniforme, sertie d'un trait continu qu'ils appellent le *récit*. Ils se font même un système de proscrire l'écriture, et le serré de la

(1) Textes rapprochés par M. Huvelin, *loc cit.*

forme, et affectent du mépris pour le « morceau », qui en est la conséquence. Quant à l'émotion et à la passion, ils se refusent même à en pratiquer l'analyse. Ce beau modernisme d'Art finit alors par se dissoudre en paresse et en insignifiance. Et il y a quatre-vingts pour cent de nos jeunes compositeurs qui « suivent ». Leurs œuvres, coulées dans le même moule, et d'une désespérante pauvreté d'esprit et d'imagination, sont à tout le moins la preuve que « le symbolisme de la subconscience » n'est pas enseignable.

Ce fut une attitude, une originalité. C'est devenu un tic... Et maintenant, « de quoi demain sera-t-il fait » ?

CLÉMENT BESSE.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
EN ITALIE [1]
(*Suite.*)

VI. — *Les Kantistes.*

Entre les deux lignes extrêmes de notre dessin, l'idéalisme absolu et le positivisme, quelques courants s'affirmaient, assez violents, en ces dernières années. Mais il est étonnant de voir combien peu d'influence ils exercent aujourd'hui sur la pensée italienne.

Nous signalerons surtout le néo-kantisme, qui eut des partisans de grande valeur comme Francesco Fiorentino, Carlo Cantoni, Felice Tocco, et dont les rangs sont aujourd'hui clairsemés. Si on excepte, en effet, Filippo Masci et Alessandro Chiapelli, qui se distinguent moins par l'écho que trouve leur pensée chez d'autres savants que par le nombre de leurs doctes mémoires, si l'on excepte les études sur le droit de Giorgio Del Vecchio, et les œuvres sur l'éthique d'un noble esprit, Giovanni Vidari, de l'Université de Turin, qui pour quelques années a dirigé avec succès la *Rivista di filosofia*, et qui, quoi qu'il puisse paraître en éthique un disciple de Wundt, est, dans l'intimité profonde de son esprit, un authentique continuateur de la *Critique de la raison pratique*, en ce qui concerne la valeur attribuée à la moralité, si l'on excepte, disons-nous, un petit nombre de penseurs distingués, la philosophie d'Emmanuel Kant n'est guère répandue chez nous aujourd'hui, et nous en indiquerons les motifs par la suite.

Il a semblé un moment que le pragmatisme allait prospérer, au contraire, grâce à Mario Calderoni, à Vailati et surtout à Giuseppe Prezzoloni et à Giovanni Papini.

(1) Voir *Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1919.

Mais ceux qui jugent que ces deux derniers écrivains sont pragmatistes commettent une grosse erreur. Si l'on voulait bien étudier, depuis leur origine, les revues *Leonardo, La Voce, l'Anima,* on verrait qu'à travers des articles brillants et des pensées originales, toujours exprimées sous une forme paradoxale et bizarre, elles préconisent le système... de n'adopter aucun système. Prezzoloni, après avoir sympathisé avec le pragmatisme, a ressenti très vivement l'influence de Bergson et s'est maintenant converti à la philosophie de Benedetto Croce. Mais, lui qui riait autrefois de *Julien le Sophiste*, il ne jurerait certainement pas de rester toujours néo-hégélien. Papini, qui possède bien moins de profondeur que son ami, était convaincu, à une certaine époque, de la vérité du pragmatisme qu'il définit « une théorie corridor... corridor d'une grande auberge, où cent portes s'ouvrent sur cent chambres. Dans l'une est un Dieu et un homme qui veut reconquérir la foi, dans une autre se trouve un bureau et un homme qui veut tuer toute métaphysique, dans une autre encore un laboratoire et un homme qui veut trouver une nouvelle prise sur le futur... Mais, le corridor appartient à tous ceux qui passent, et si quelquefois des conversations s'engagent entre les divers hôtes, nul valet n'est assez impoli pour les interrompre. » Ainsi écrivait Papini en 1905 lorsque il devait publier chez Alcan un volume en français avec une préface de M. Bergson. Nous sommes heureux qu'il n'en ait rien fait ; il eût été pénible de voir le nom d'un penseur tel que Henri Bergson joint à celui d'un écrivain qui devait avoir une attitude si déplorable depuis, et surtout ces derniers mois. M. Papini est devenu aujourd'hui le philosophe de futurisme, et, après avoir courtoisement reconnu le droit à l'existence de toutes les philosophies, il voudrait maintenant les détruire toutes. Dans un discours au Théâtre Costanzi, à Rome, il s'est élevé contre le retour à la foi religieuse et aux philosophies de type allemand, et il maudit tous les sacristains laïques des divers Absolus. Du reste, on n'a qu'à se rappeler que les collaborateurs du *Leonardo,* dans un de leurs premiers articles, ont défini la vie comme une comédie, dans laquelle les acteurs sont obligés de jouer un rôle, mais doivent se souvenir qu'ils ne sont que des

comédiens. Si l'on se rappelle cela, on ne s'étonnera point que Giovanni Papini se soit récemment vanté de changer « plus souvent que le caméléon ou l'animal politique », d'être « un pragmatiste la nuit et un idéaliste le jour », de « changer d'opinion comme on change d'hôtellerie ». Et il s'exclame encore : « Mon esprit est un cinématographe qui change tous les jours de programme... Je voudrais être de toutes les couleurs, comme cet excellent Arlequin. » Il ne s'est pas borné à écrire semblables plaisanteries : il a fait de ses paroles la règle de ses actes. Dans un de ses derniers volumes, il nous a donné un aperçu de sa philosophie pratique.

M. Papini avait été un fougueux interventionniste durant les mois qui précédèrent l'entrée en campagne de l'Italie ; maintenant, au contraire, il soutient son ami de Robertos, directeur actuel de la *Voce,* qui accorde ses sympathies aux interventionnistes restés tranquillement chez eux. Un interventionniste — ainsi raisonnent ces messieurs — a déjà payé ses dettes à la patrie lorsqu'il a contribué à former l'opinion publique à l'enthousiasme pour la guerre ; maintenant il n'est lié par aucun devoir. Il est plus libre qu'auparavant. Plus maître de soi qu'auparavant. Et comme si cela ne suffisait pas, M. Papini nous décrit son enthousiasme pour la guerre : « C'était très nécessaire, un chaud bain de sang noir après la moiteur et la tiédeur de tant de lait maternel et de larmes fraternelles. C'était très nécessaire, un bel arrosement de sang... Quels beaux choux mangeront les Français là où s'amoncelèrent les fantassins allemands, et quelles grosses pommes de terre on récoltera en Galicie cette année !... Et les villages sales que la soldatesque incendia seront reconstruits plus beaux et plus hygiéniques. Et il restera encore trop de cathédrales gothiques et trop d'églises et trop de bibliothèques... » Mais si ces écrivains sont tombés dans l'odieux et le ridicule, Papini surtout, en ce qui regarde la partie constructive de leur œuvre, dans la partie destructrice et négatrice, leur action a été efficace et, jusqu'à un certain point, bienfaisante. Nous sommes sûrs que les futurs historiens de la philosophie italienne actuelle chercheront dans les ouvrages de ces ingénieux gouailleurs les formules les plus expressives, les plus incisives, les plus heureu-

ses, pour exprimer et résumer les critiques adressées, en ces derniers temps, au naturalisme, à l'empirisme, à l'intellectualisme, et en général aux multiples postulats que le monde intellectuel admettait par habitude et, pour ainsi dire, par force d'inertie.

VII. — *Les Spiritualistes.*

Une école, au contraire, qui cherche un moyen terme entre l'idéalisme et le positivisme et qui tend à construire un édifice complet, est l'école représentée par la *Cultura filosofica* de Florence et par son éminent directeur Francesco de Sarlo.

Elle continue et perfectionne le spiritualisme dualiste de Francesco Bonatelli, mort il y a peu d'années, après tant de luttes sereines contre le monisme, le kantisme et le positivisme. Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment Bonatelli défendait la conception de la pensée considérée comme un simple reflet, comme une connaissance objective des choses, que la faculté de connaître ne défigure ni ne déforme. Il s'appuyait surtout sur Leibnitz, Lotze et Herbart et apportait une note originale par son dualisme gnoséologique et logique. Nous dirons seulement que son enseignement fut très fécond et laissa des traces profondes dans les âmes. C'est à lui que se rattachent De Sarlo, Giovanni Calo, Adolphe Lévi, Antonio Aliotta (le successeur actuel de Bonatelli dans la chaire universitaire de Padoue et une des plus belles espérances de son groupe, Franceschini, etc.

Le programme de ces philosophes a été clairement énoncé par De Sarlo et par Calo dans leurs *Principes de science éthique*. Ils veulent faire pénétrer « dans la conscience philosophique italienne, en voie de se renouveler », le spiritualisme de Bonatelli, dont les thèses principales peuvent se résumer ainsi : « Affirmation de l'individualité de ce qui est vraiment réel ; par conséquent substantialité des esprits particuliers dans le domaine métaphysique et du théisme dans le domaine de la philosophie religieuse : objectivité de la connaissance et l'existence de la loi, de l'universel, de l'idée, non comme réalités

ou monde en soi subsistants, mais comme réalités inhérentes à des pensées individuelles et possédant une valeur objective, universelle ; dualisme non pas vulgaire, mais philosophique, qui considère comme irréductibles entre eux la matière et l'esprit, le mouvement et la pensée, l'efficacité réelle, la liberté, l'indéterminisme du vouloir comme des prérogatives et caractère de l'esprit. » De Sarlo et Calo exposent ensuite, dans des ouvrages doctes et nombreux, la méthode qu'on doit adopter pour défendre ces principes. Nous rappellerons seulement ici, négligeant beaucoup d'autres œuvres, l'étude de Sarlo sur le *Concept de l'âme dans la psychologie moderne* et sur l'*Immortalité de l'esprit humain* ; et le volume de Calo sur le *Problème de la liberté selon les idées contemporaines*. Calo critique le contingentisme sous ses diverses formes, mais lui attribue pourtant « le mérite indiscutable d'avoir dessiné une salutaire réaction en faveur de la liberté contre le mécanisme et de l'idéalisme contre le matérialisme ». Il invite la philosophie à revenir « au concept de la réalité de l'esprit et à la glorification des plus hautes idéalités humaines ». On ne peut passer sous silence les tendances de cette école dans le domaine des études pédagogiques. Calo, dans ses *Faits et Problèmes du monde*, considère la pédagogie comme une science fondée d'une part éducative sur la psychologie qui nous montre les faits et nous donne les lois du monde psychique, nous fournissant ainsi la connaissance des moyens à employer, d'autre part sur l'éthique, qui nous donne la connaissance des fins. Le propre de la pédagogie serait donc de « considérer sous l'aspect instrumental les lois psychiques, tant individuelles que sociales, c'est-à-dire de les considérer comme un moyen d'atteindre la fin que l'éthique impose à la pédagogie ».

Comme nous l'avons fait remarquer, la position de De Sarlo et de ses disciples est une position intermédiaire entre le naturalisme et l'hégélianisme. Personne ne s'étonnera donc si la *Cultura* est en lutte continuelle contre Benedetto Croce et Giovanni Gentile, lutte souvent dépourvue (il est pénible de le constater) de la sérénité indispensable dans les discussions philosophiques. Personne ne s'étonnera non plus si ces savants s'opposent aux tentatives faites pour modeler l'esprit sur le

schéma du monde physique ou pour composer la vie de la conscience des mêmes éléments que la réalité matérielle.

Pour eux, en somme, selon le mot d'Aliotta, dans une de ses récentes conférences à l'Université de Padoue, « la philosophie ne doit pas tomber dans l'erreur du naturalisme, qui juge les seuls phénomènes extérieurs comme dignes de considération et qui fait de la conscience une apparence nécessaire de ces phénomènes. Mais elle ne doit pas tomber non plus dans l'erreur contraire de l'idéalisme qui renie la nature. Pour affirmer la grandeur et la puissance de l'esprit, nous n'avons pas besoin de créer un tel vide autour de lui ; il nous suffit que la conscience soit la fin vers qui tend la vie de l'univers, que notre pensée ne soit pas un pur accident dans le devenir des choses, mais le terme vers lequel tend éternellement l'activité spontanée qui s'agite dans leurs fibres les plus intimes. »

Celui qui nous a suivis dans ce résumé des tendances de cette école comprendra facilement comment elle veut établir l'union de la science et de la philosophie et comment elle essaie de mettre en contact l'ancien spiritualisme avec les recherches de psychologie expérimentale. Le lecteur nous permettra d'insister un instant sur ce sujet, afin de surprendre dans son véritable caractère la nature de ce courant d'idées philosophiques.

Une des œuvres principales qu'elle a inspirées est l'ouvrage d'Antonio Aliotta : *La Réaction idéaliste contre la science*, qui voudrait apporter une contribution « à la revendication de la valeur de l'intelligence humaine, contre les intempérances du romantisme philosophique actuel », c'est-à-dire contre toutes les doctrines qui menacent aujourd'hui le caractère spéculatif de la science et des concepts abstraits. Le fait dans sa propre individualité concrète, dit Aliotta, ne peut certainement être renfermé dans le schème rigide d'une formule; il rentre pourtant dans les lois scientifiques par quelques caractères qui se répètent constamment et par la détermination causale. La loi scientifique « n'exige pas qu'un fait se répète identiquement deux fois, mais seulement que, dans la variation du fait, quelques éléments restent constants ». Ces éléments persistants et universels, qui correspondent aux lois de la pensée, existent dans la réalité. Comment pourrait-on, sans cela,

expliquer les succès de la science ? Certes « l'expérience ne nous fournit jamais la constance absolue ; mais nous voyons qu'elle devient plus approchée à mesure que s'éliminent les causes d'erreur, c'est-à-dire lorsque nous réussissons à isoler le mieux possible le phénomène, réalisant ainsi les conditions idéales de notre pensée. Nous voyons que l'expérience se plie à nos exigences, qu'elle se laisse résoudre en éléments abstraits et traduire dans nos formules. Ne serait-il pas légitime de dire qu'il doit y avoir, dans la nature, sinon nos constantes, au moins quelques constantes ? » On dit que les lois scientifiques ne sont pas vraies mais utiles, commodes, économiques. Ceci est une pure pétition de principe ; une loi, une théorie ne pourrait servir à prévoir, si elle ne contenait rien d'objectif, si elle ne reproduisait aucun rapport réel. On dit encore que « la loi n'est pas vraie mais approchée ? Et comment déciderons-nous du degré d'exactitude, si nous n'admettons pas qu'il existe une loi vraie et absolue dont nous cherchons à nous rapprocher toujours davantage, corrigeant et complétant sans cesse nos formules ? » Qu'on ne dise pas non plus que le concept appauvrit l'intuition. « Serait-ce savoir moins que de voir, dans le moment vu, non seulement l'instant fugitif, mais encore les liens invisibles qui l'unissent aux autres moments de la vie universelle ? » Dans les moments particuliers perçus par l'intuition il y a toujours quelque élément qui se répète, comme le prouvent les schèmes généraux qui résument ce qui s'est produit : « La réalité possède une structure logique ; si elle était privée de tout élément intelligible, on ne comprendrait pas que l'intelligence humaine puisse la circonscrire dans le canevas des formules précises et des catégories intellectuelles. »

La valeur attribuée à la science, du point de vue de la connaissance, par toute l'école de De Sarlo nous montre pourquoi cette école veut l'union de la philosophie et de la phychologie expérimentale. A ce propos, il serait utile de toucher un mot non seulement des méthodes du laboratoire de De Sarlo, mais encore de tout le mouvement italien, au sujet de la psychologie.

VIII. — *La Psychologie.*

Comme nos lecteurs l'ont déjà compris, d'après l'exposition des systèmes idéalistes, Croce et Gentile repoussent complètement la possibilité d'une psychologie qui serait une discipline philosophique. Ils nient la possibilité d'une recherche expérimentale des phénomènes psychiques.

Pour eux, la psychologie, en tant que science empirique, n'a trouvé de faveur qu'auprès de ceux qui étaient d'esprit trop fin pour se contenter de considérer les problèmes de l'intelligence tels qu'ils sont traités par les méthodes extrinsèques et naturalistes, et trop timides pour s'aventurer dans le monde, hors des lisières de la philosophie. Selon eux, il faudrait dépasser cette zone, se convaincre que, pour faire de la psychologie, il est nécessaire d'abandonner les méthodes naturalistes et de concevoir les problèmes psychologiques spéculativement.

D'autres hésitent entre les méthodes naturalistes et la spéculation, penchant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; c'est à eux que Croce fait allusion ; ce sont eux qui suivent cette école de De Sarlo qui compte parmi ses élèves Aliotta, Berrettoni et tant d'autres, école dont les tendances sont approuvées par Guido Villa, professeur de philosophie à l'Université de Pavie, et par Assaggioli. Quoiqu'il soit difficile de préciser les idées des adhérents de ce groupe, nous nous efforcerons de les exposer de notre mieux.

Villa expose spécialement ses théories dans la seconde édition d'un volume où il étudie : *La Psychologie contemporaine.* Pour l'auteur, les définitions ordinaires de la psychologie ont le tort d'admettre une distinction entre les faits internes et les faits externes ; cette distinction n'existe pas en réalité. Une psychologie des faits subjectifs n'est possible que par un retour à la vaine psychologie des facultés. A cause du lien étroit qui rattache en un seul faisceau tous les aspects de la conscience, on ne peut séparer du sentiment la perception, l'association, le processus intellectuel, et encore moins séparer la conscience de la volonté, si on ne veut renoncer à toute explication des faits mentaux. Une telle psychologie serait absurde et, dit Villa, la

preuve en est dans ce fait que jamais personne n'a osé risquer à soutenir que la psychologie est la science du monde intérieur, reconnaissant ainsi la coïncidence du monde extérieur avec nos sensations et avec nos perceptions. Car, en réalité, l'opinion de ceux qui affirment que la psychologie est la science des faits internes est basée sur la conviction commune, vulgaire, qu'il existe effectivement un monde extérieur, opposé à notre Moi et totalement différent de notre Moi. Mais cette distinction ne repose sur aucune preuve. Du moment que les phénomènes naturels ne se révèlent à nous qu'à travers nos sensations, et que celles-ci sont des faits mentaux, dont nous ne pouvons avoir notion qu'au moyen de la conscience immédiate que nous possédons d'eux, l'observation extérieure se ramène à l'observation intérieure. Nous ne voulons point nier par là que la psychologie soit une science *sui generis*. La manière d'observer du psychologue, comparée à celle du naturaliste, est plus intime, plus subjective. Avant de se désintéresser de son propre travail intellectuel, le psychologue l'examine, le suit dans ses développements, cherche à en découvrir les nœuds et la raison intime. Cette observation est, en un mot, une vue subjective des choses.

L'unique méthode d'investigation psychologique est l'observation intérieure. Pour Villa, les méthodes objectives sont absolument incapables d'expliquer les phénomènes de la conscience. D'une analyse des résultats obtenus par ces méthodes, Villa conclut que la nécessité d'atteindre l'intuition directe se fait de plus en plus impérieusement sentir, l'intuition à laquelle viendront s'ajouter naturellement toutes les autres sources d'informations psychologiques.

Villa reproche à Wundt et à son école d'avoir ramené toute la psychologie moderne à l'expérience physique. Entre l'expérimentation physique et l'expérimentation psychologique, il existe une différence fondamentale et irréductible. Dans la première, la constatation de la modification phénoménique est faite par l'appareil enregistreur ; dans la seconde, elle doit être faite au moyen de l'observation subjective de la personne qui est l'objet de l'expérience. L'observation intérieure étant prise ainsi comme base indispensable de la méthode expérimentale

en psychologie, il est impossible de la remplacer, dans l'examen des processus psychiques plus complexes, par des méthodes toujours indirectes et qui se rapprochent pourtant toujours, consciemment ou inconsciemment, de l'observation intérieure. L'obstination à ne pas vouloir le reconnaître, écrit-il, amène à ce résultat peu réconfortant, qu'il est impossible de créer une psychologie vraiment générale ; on ne peut obtenir qu'une psychologie expérimentale, très riche en notions sur les processus psychiques intérieurs, mais où la physique et la physiologie prennent souvent la place de la véritable psychologie.

Villa trouve la cause de cette erreur dans le fait qu'on a voulu calquer la psychologie sur le modèle des sciences physiques. Prendre modèle sur les sciences physiques ne pouvait qu'amener le psychologue à une conception erronée. Les doctes et patientes recherches particulières doivent être dirigées vers une synthèse et une reconstruction, qui est leur but final. Tandis que le physicien, dans sa reconstruction, dans sa synthèse, adapte ses procédés au type idéal et purement rationnel qui est exprimé par lui dans le dessin général de la science du monde physique, le psychologue, au contraire, possède, comme modèle propre, sa propre âme dans sa complexité, dans son intégrité, concrète, vivante, mobile et variée. Le psychologue doit concentrer toutes les données que lui fournissent les sources d'information nombreuses et variées qui délimitent le foyer de sa propre conscience ; là seulement, elles brillent de toute leur lumière et prennent toute leur valeur. Hors de ce foyer, ces matériaux n'auraient d'autre valeur que celle d'un ensemble de symptômes qui attendent d'être interprétés. Et l'interprétation ne peut provenir que de l'intuition du psychologue qui, inconsciemment ou non, dispose, arrange, explique, en un mot, ces données, d'après une vision personnelle, qui dérive directement de sa nature intime.

Passons maintenant aux autres fauteurs des mêmes directions d'idées. En 1905, De Sarlo, de Florence, avec quelques-uns de ses élèves, publiait un premier volume, bientôt suivi d'un second, *Recherches psychologiques*. Dans cet ouvrage, il considérait la psychologie comme une science, c'est-à-dire, ainsi que l'écrit Villa dans le passage déjà cité, « comme une

collection de faits, de matériaux, et rien de plus », comme « une psychologie incomplète, informe, inharmonique, où la surabondance des détails, pour ce qui concerne les processus élémentaires de la conscience, contraste étrangement avec la privation absolue de tout ce qui regarde les manifestations plus complètes et plus intéressantes de la conscience ». Dans ces deux volumes, De Sarlo définit la psychologie : « La science qui analyse et observe les faits psychiques. » — « Parler d'une psychologie introspective, écrit il, comme distincte d'une psychologie expérimentale, est un non-sens ; il n'y a qu'une seule psychologie, qui n'existe autant que l'observation intérieure est possible, et cette observation remplira d'autant mieux son office qu'elle sera plus éloignée de l'expérience et de l'observation extérieures. » Ces deux premiers volumes apportent une notable contribution à ce que Villa appelle, avec une évidente injustice, « La Psychologie Allemande ». Ils ont aussi apporté une modification importante aux idées de l'école florentine.

Déjà Aliotta avait battu en brèche l'idée de mesure en psychologie, ôtant toute valeur, par sa critique serrée, à la mesure et au nombre. Le fait de conscience, d'après lui, ne peut être mesuré ; il peut seulement être commensuré, comparé avec le fait physique. Aliotta nous donne ainsi une interprétation grossière et erronée de la psychophysique, telle qu'on l'a comprise peu à peu, depuis Fechner. De Sarlo s'oppose, plus directement encore, à une psychologie traitée comme une science expérimentale, dans une série d'articles parus successivement çà et là, mais surtout dans la *Cultura Filosofica* et dans deux conférences prononcées à Florence.

Il parle d'une véritable crise de la psychologie moderne ; il essaie d'analyser les causes de cette crise et d'en indiquer les remèdes. Il passe en revue quelques-unes des accusations principales qu'on porte contre la psychologie. L'énorme matériel recueilli depuis cinquante ans, au moyen de l'observation et de l'expérience, ne semble pas former une base suffisante pour édifier un vrai système doctrinal. De plus, la psychologie dite expérimentale n'a rien produit de saillant ; elle n'a fait connaître aucun fait primitivement ignoré et qui ne pût être

connu par d'autres moyens ; elle n'a fait aucune découverte importante. Aucune norme pédagogique, juridique ou éthique ne trouve sa justification dans les peu nombreuses découvertes de la psychologie expérimentale. Si l'on supprime dans les textes ce qui est discutable, il ne reste que ce qui peut être connu au moyen du sens commun. Continuant ainsi, il arrive à infirmer les manifestations les plus caractéristiques de la psychologie expérimentale.

Tout d'abord, on ne comprend pas bien si De Sarlo s'oppose à ceux qui expriment ces opinions ou s'il approuve leurs dires. Mais sa pensée est manifestée bientôt dans l'affirmation suivante : « Quand on songe qu'il fut un temps où l'on crut pouvoir construire une psychologie exacte, fondée sur l'observation et sur l'expérience, qui n'affirmerait rien sans preuves, qui posséderait la continuité dans le développement, l'unité dans la direction et dans la méthode, une psychologie philosophique, quand on songe à cela et qu'on établit une comparaison entre les espérances et ce qui est la réalité présente, le découragement, la désillusion actuelle paraît légitime. » La raison de cet insuccès est attribuée par De Sarlo à trois erreurs de la psychologie moderne : c'est d'abord l'exclusivisme du point de vue auquel on se place pour faire l'investigation ; c'est d'avoir voulu traiter les problèmes psychologiques indépendamment de toute philosophie ; c'est encore le défaut d'une terminologie fixe. Au fond, ces trois causes ne sont que des aspects différents d'une même idée. « Il faut reconnaître, écrit De Sarlo, que cette tentative pour créer une psychologie, science indépendante, fondée sur l'observation et sur l'expérience, que cette tentative est manquée. Elle ne fut qu'une illusion. Une grande partie des erreurs et des insuffisances, sinon toutes ces erreurs et ces insuffisances qu'on reproche aujourd'hui aux recherches psychologiques, proviennent de ce fait que beaucoup de savants, de peur de retomber dans la métaphysique ou de revenir à la vieille psychologie, déforment et faussent par conséquent, de manière à la rendre méconnaissable, l'idée contenue dans l'expérience psychique. Pour commencer, on a démenti que l'expérience soit fonction d'un être et on l'a transformée, nous dirions presque en une substance. On a faussé

ensuite la nature de la qualité psychique, qui implique nécessairement un rapport entre sujet et objet, pour tomber dans une espèce d'atomisme psychique. Toute allusion à l'activité de la réalité spirituelle fut bannie, de manière que cette réalité ne fût plus qu'une ombre. On se proposait de créer la science de la réalité psychique, et l'on niait qu'il existât une réalité, un être pourvu de propriétés et d'aptitudes déterminées ; on voulait connaître le développement, l'évolution des diverses fonctions psychiques, et on refusait à l'âme le caractère de chose efficiente ; on voulait rechercher la cause des faits psychiques, déterminer les lois psychologiques, et on niait qu'il pût y avoir une causalité psycho-physiologique et quelquefois aussi une causalité purement psychique. Il est temps de réagir vigoureusement contre pareille mode et de proclamer, sans hésitation, que nul système psychologique ne peut être édifié sans une directive déterminée, d'ordre philosophique, qui sera mise ensuite à l'épreuve des faits, comparée aux faits que l'observation et l'analyse psychologique auront rendus évidents. Que l'activité, en tant que telle, soit directement ou non constatable dans la conscience, ce qui est certain, c'est que, sans cette notion, la vie psychique reste incompréhensible. Que l'être pourvu de conscience, ou sujet, constitue ou non une réalité, par soi-même existante, indépendante, il n'en est pas moins vrai que, si l'on n'admet pas un sujet, qui se comporte d'une certaine manière par rapport à l'objet (et c'est en quoi consiste justement la conscience), il n'est plus légitime de parler de réalité psychique. Quelque idée qu'on se fasse de la constitution de l'âme, et surtout si l'on compare l'âme aux autres réalités existant dans le monde, ce qui résulte d'une réflexion sereine, impartiale, c'est qu'il est impossible de passer sous silence la différence qui existe entre les formes d'activité relatives aux valeurs proprement humaines et les formes d'activité psychiques communes à l'homme et aux autres êtres animés. »

Un périodique surtout, *La Psiche*, né à Florence, il y a quatre ans, et qui maintenant a suspendu ses publications, était l'organe de l'opposition contre la Psychologie de Laboratoire, comme De Sarlo et Villa appellent cette science des

phénomènes psychiques, qui se prévaut de l'expérience et de l'observation. Ce périodique, dirigé par Roberto Assaggioli, est plutôt un soigneux résumé, logiquement agencé, des principales questions psychologiques qu'une véritable contribution apportée aux recherches de la psychologie.

Sans aucune intention d'évaluer les idées exposées par nous et faisant œuvre seulement d'informateurs sincères, nous devons remarquer que la méthode analysée n'a conduit ses partisans à aucun résultat positif. Ils ont combattu comme inutile, comme insuffisante, la psychologie basée sur l'expérience et sur l'observation ; ils ont vanté une psychologie fondée sur « l'intuition », comme le veut Villa, « ou une psychologie construite d'après une directive déterminée, d'ordre philosophique, qui est ensuite mise à l'épreuve des faits, comparée aux faits, que l'observation et l'analyse psychologique auront rendus évidents », comme le veut De Sarlo. Mais, jusqu'à présent, ils se sont bornés à traiter les grandes questions générales et, en dehors des discussions de méthode, ils ne nous ont rien fourni de positif.

Ceci devient très surprenant si l'on considère l'active production de ceux qui ont fait triompher parmi nous les méthodes de la psychologie allemande. Les principaux d'entre eux sont Kiesow, professeur de psychologie à l'Université de Turin, et ses élèves, Botti, Ponzo, Gemelli, Agliardi, Pastore, etc. De Santis, professeur ordinaire de psychologie à Rome, et qui s'est plus spécialement occupé des applications de la psychologie à la pédagogie et à la psychiatrie, Colucci, professeur ordinaire de psychologie à Naples. L'organe de cette école est la *Revue de Psychologie*, qui apporte de bonnes contributions à la science, et qui est dirigée par G. Ferrari, auquel revient incontestablement le mérite d'avoir fait connaître la psychologie expérimentale en Italie, soit par son périodique, soit par ses traductions.

Les disciples de ce courant d'idées apportent ensuite leur contribution à la Société Italienne de Psychologie, qui rassemble à cette heure tous ceux qui s'occupent de cette science.

Un examen des nombreux et divers ouvrages de psychologie expérimentale, parus en ces dernières années, est en

dehors de notre plan. Nous ferons seulement remarquer ce fait que Kiesow et son école, la plus active d'Italie sans aucun doute, ont apporté parmi nous les méthodes et les directions de l'école de Wundt, ce qui n'est point un petit mérite si l'on songe aux nombreuses difficultés (surtout académiques) qu'ils ont rencontrées et qu'ils rencontrent encore.

Kiesow, expérimentateur sûr et précis, non seulement a produit de nombreux et importants ouvrages, mais a poussé en avant bien des jeunes gens, les stimulant, les poussant vers la recherche expérimentale et guidant leurs premiers pas. Intelligence large, il a permis à quelques-uns de ses élèves de suivre, dans son laboratoire même, des voies toutes différentes de la sienne. Ainsi, après avoir étudié directement à Bonn et à Munich, j'ai pu faire connaître en Italie les découvertes et les méthodes de l'école de Külpe, qui a le grand mérite de nous montrer comment on peut discipliner l'auto-observation. Les résultats obtenus par l'école de Külpe se trouvent résumés dans mon opuscule *Nouvelles méthodes et nouveaux horizons de la psychologie,* qui contient, en outre, quelques études sur les procédés de comparaison, contribution que j'ai essayé d'apporter à une critériologie basée sur l'expérience.

Nous devons encore louer Kiesow de ce qu'il a su faire apprécier, estimer à l'étranger les résultats de la psychologie italienne. Et ceci n'est pas un mince mérite ; il nous a été permis par là de collaborer aux découvertes de la vie psychique, obtenues par cette méthode, dans les laboratoires d'Angleterre, d'Allemagne et des États-Unis.

Ne pouvant nous étendre à montrer, par une analyse de chaque ouvrage, quelle a été cette contribution, nous devons nous borner à indiquer deux volumes qui peuvent intéresser le philosophe. De Santis, dans *Les Phénomènes psychiques et le système nerveux,* a repris l'ancien problème des rapports du corps et de l'âme. Cet ouvrage est surtout une bonne défense de la psychologie expérimentale. Si, par l'étude de l'aspect cérébral du fait psychique, nous ne nous flattons pas de donner l'explication causale du fait que nous appelons, dans son ensemble, psychophysique, nous prétendons pourtant offrir un éclaircissement précieux, qui permet de comprendre l'en-

semble du fonctionnement psychique. Nous ne croyons donc pas que *cette traduction* ou ce *transport* d'un siège à l'autre est inutile pour la clarté des choses, comme l'affirme Assaggioli.

Lorsque le psychologue a éclairci les choses, il a accompli son œuvre. Certes, à la fin de son investigation, il rencontre des problèmes généraux, d'une solution des plus ardues, mais, à leur sujet, s'il essaie même de le faire, il ne pourra avancer que de timides hypothèses. Ce que nous appelons communément le mystère, l'inconnu, se trouve en dehors de la sphère d'action du psychologue. L'agnosticisme, qui serait une sottise en philosophie, comme le remarque Varisco, est légitime dans la science. Ceci ne veut pas dire que le psychologue doive se résigner à son ignorance ; nous ne voulons pas renoncer à l'effort de comprendre la réalité et d'en jouir. La philosophie n'est pas seulement une compréhension (selon son propre sens) ; c'est encore une vision esthétique et religieuse de l'univers, comme le dit Lotze, une espèce d'Einfühlung (l'intropathie de Flournoy) qui existe entre nous et la réalité. Si nous dépassons la psychologie, nous rencontrerons la philosophie.

Mais notre idéal, comme psychologue, est d'édifier définitivement une psychologie scientifique, une science positive des phénomènes psychiques, une science naturelle de l'esprit (W. James). Dans cette science, les recherches doivent s'orienter vers les phénomènes, leurs rapports réciproques, leurs lois et leurs causes immédiates (Ribot).

Eh bien ! sans le système nerveux, une telle construction est impossible. Voilà pourquoi nous croyons nécessaire que les jeunes psychologues reconnaissent comment est uni, comment coïncide ce qui est, dans la réalité, indissolublement uni et coïncidant. Voilà pourquoi il nous paraît indispensable d'épuiser, par tous les moyens, toutes les vérifications possibles des corrélations réelles entre les phénomènes psychiques et le système nerveux.

Par conséquent, notre position est un peu différente de celle adoptée par l'ancienne psychologie empirique, qui se servait de la méthode inductive pour corriger ce qu'il y avait d'*a priori* dans la psychologie rationnelle ou spéculative, à propos des rap-

ports entre le corps et l'âme. La psychologie scientifique, nous le répétons, postule simplement une distinction entre l'expérience étendue et l'expérience inétendue, n'oubliant jamais que l'une et l'autre se confondent, chez nous, en une seule, et se déclarant indépendante de n'importe quelle forme de doctrine, dualiste ou moniste. Une telle situation rend indispensable au psychologue la connaissance de la nature. Il passe de la biologie à la psychologie. Il ne saurait comment découvrir et affirmer les lois psychologiques, s'il négligeait ce contenu que le Moi individuel s'approprie dans sa formation, contenu qui est le résultat d'un processus, ou mieux d'une série de processus, c'est-à-dire d'une véritable évolution et d'une activité qu'on ne peut concevoir sans l'organisme et sans le système nerveux d'une part, sans la nature et sans la société de l'autre.

J'ai défendu dernièrement ces idées dans la *Revue de Philosophie néo-scolastique,* en une série d'articles où, après avoir passé en revue, dans leur développement historique, les méthodes de la psychologie moderne expérimentale, après en avoir montré l'importance et la valeur, en avoir revendiqué la légitimité, j'écrivais : « La psychologie, comme les autres sciences biologiques, contribue par cette voie à fixer les bases scientifiques de la philosophie de l'homme, quoiqu'elle ne veuille ni remplacer, ni supplanter la métaphysique. Elle provoque systématiquement, au moyen de stimulants physiques et physiologiques, des états de conscience déterminés. Elle les simplifie, assiste à leur genèse, les compare à divers points de vue, qualité, intensité, durée, tonalité, pouvoir dynamogène. Elle étudie ensuite leurs manifestations, leur extériorisation. Qui ne voit qu'elle donne ainsi, à l'étude des faits psychologiques, une orientation nouvelle et qu'elle favorise, par conséquent, les progrès de la connaissance métaphysique de l'homme? De plus, la psychologie expérimentale a contribué beaucoup à préciser l'importance du spiritualisme, dans ses rapports avec la science, et elle ne peut manquer de dissiper encore d'autres équivoques à ce sujet. On a pu prouver scientifiquement qu'entre nos états psychiques et les stimulants qui les provoquent, ou les effets dynamiques ou circulatoires qu'ils

déterminent, existent des rapports d'interdépendance définis et réguliers. On est ainsi arrivé à chasser de la psychologie le spiritualisme subjectif arbitraire de Descartes et de V. Cousin. En même temps, on a vu disparaître ce préjugé que la philosophie spiritualiste et la science sont étrangères l'une à l'autre et que le positivisme matérialiste est le seul représentant autorisé de la science positive. »

D'autre part, les savants, trop habitués à considérer dans l'activité humaine les seuls aspects extérieurs, physiques ou physiologiques, ont appris de l'école expérimentale psychologique à ne pas négliger l'aspect intime de notre vie psychique. Et ceux qui avaient accepté, depuis longtemps, sans se donner la peine de contrôler les assertions de ces savants, leur théorie de l'identité des faits de conscience avec des modes de mouvement, s'avisent aujourd'hui qu'ils se sont trompés.

Et ce n'est pas le seul service que la psychologie expérimentale moderne ait rendu aux idées philosophiques. Nous pourrions facilement allonger la liste, et nous ne pouvons négliger de mettre en lumière deux points qui nous paraissent d'importance capitale.

En premier lieu, l'influence directe que la moderne *Gedanken Psychologie* a exercée sur la logique et sur le problème de la connaissance. Les études expérimentales de Watt, de Messer, de Bühler, ont conduit à une constatation de grande portée. Elles ont démontré que l'étude de la doctrine de la connaissance doit être détachée de la philosophie. On doit aujourd'hui parler d'une *science du réel* fondée sur l'expérience qui, mettant en lumière les éléments de la pensée, contribue à donner une base pratique solide à nos recherches sur nos rapports avec la réalité. Nous croyons qu'aujourd'hui il est impossible de faire de la psychologie des processus mentaux, sans avoir reçu une formation gnoséologique, comme il est impossible de faire de la gnoséologie sans connaître les résultats de la psychologie expérimentale.

Marbe disait récemment, et nous ne pouvons que souscrire à son avis, qu'il serait facile d'écrire des volumes sur l'opinion des nombreux philosophes qui combattent les données de la

psychologie expérimentale. L'opinion de Husserl est que la psychologie expérimentale moderne est la chose la plus étrangère du monde à la philosophie ; celle de Windelband, reprise chez nous par Croce, est que la psychologie est parfaitement inutile au philosophe. Ces opinions ne sont point fondées sur un examen impartial des résultats de la psychologie expérimentale. Elles découlent des idées philosophiques personnelles des auteurs.

Un autre service que la « Psychologie de Laboratoire » a rendu à la philosophie, c'est d'avoir chassé de la psychologie une quantité de questions qui n'ont que faire avec la psychologie. Quelle est la nature des rapports entre le corps et l'âme ? Quelle est la nature de l'âme ? Quel est le destin de l'âme ? Son origine ?... Autant de questions qui justifient l'existence, à côté de la psychologie scientifique, d'une psychologie philosophique. Ou plutôt, autant de questions que le métaphysicien est appelé à résoudre, mais qui n'intéressent point le psychologue.

Et alors, le terrain une fois débarrassé de ces questions, l'esprit du psychologue est aussi débarrassé des obstacles. Il pourra s'adonner à l'investigation psychologique, sans se demander ce qu'est l'âme, la considérant, au moins de manière provisoire, comme un objet d'étude, de même que le physicien en étudie la matière et les forces de l'univers, sans prétendre nous dire ce que sont la matière et la force. Et le psychologue pourra se servir d'appareils, faire de la psychologie de laboratoire et traduire en chiffres les résultats obtenus, sans être troublé par ceux qui discutent sur la nature de l'âme ou sur les rapports de l'âme et du corps, sans que les idées philosophiques, enfin, puissent l'effrayer, en lui disant que son travail est vain, que ce qu'il cherche à étudier va s'échapper de ses doigts.

Et, d'autre part, une fois expliquée l'idée de la psychologie empirique et légitimé l'usage de ses moyens particuliers d'investigation, le philosophe pourra parler des rapports entre la psychologie et la philosophie, sans s'exposer à envahir un domaine qui ne lui appartient pas.

Pour soutenir ce point de vue, je m'appuie sur ce fait que,

reprenant la doctrine aristotélicienne du composé humain, on peut demander à la psychologie expérimentale les lois qui lui permettront de construire une psychologie comme *science empirique des phénomènes psychiques*. La voie est ouverte pour une interprétation des rapports entre le corps et l'esprit, interprétation qui permettra, d'une part, de ne répudier aucune des données de la psychologie expérimentale, de l'autre, de discuter toutes les thèses traditionnelles sur la substantialité de l'âme.

(*A suivre.*)

Fra AGOSTINO GEMELLI, O. F. M.,
de l'Université de Turin,
directeur de la *Rivista di Filosofia Neoscolastica*.

REMÈDES PSYCHOTHÉRAPEUTIQUES
A L'INSOMNIE

S'il n'est rien de plus pénible et de plus préjudiciable à la santé que l'insomnie, il n'est rien non plus de plus rebelle au traitement. Les intellectuels, les hommes sur lesquels repose une besogne ou une responsabilité trop lourde, mais surtout les personnes nerveuses en sont les principales victimes. Oh ! la médecine n'est pas à court de soporifiques ; la liste en est longue, trop longue même, car lorsqu'un remède est souverain, il n'est pas nécessaire d'en chercher d'autres. Je n'entends pas, pourtant, les condamner absolument. Dans les cas où l'insomnie est passagère, par exemple à la suite de la grippe, leur emploi s'impose (1). Mais leur usage continu serait un danger et une faute.

Un danger : le docteur Dubois disait : « Je n'ai pas assez confiance dans la solidité de l'écorce cérébrale pour recourir à ces stupéfiants. »

Une faute aussi : le sommeil est une fonction naturelle qui doit se restaurer d'elle-même ; les drogues ne rééduquent pas l'organisme.

Quand le physiologiste Mathias Duval établit sa théorie du sommeil sur la rétraction des prolongements des neurones, il étudia d'abord le système nerveux d'animaux tués brusquement au milieu d'un sommeil *naturel profond*. De son propre aveu, les résultats furent nuls. Il eut recours alors aux soporifiques et obtint des neurones admirablement rétractés.

Mon opinion, au sujet de ces expériences, est que le sommeil dû aux soporifiques (au moins ceux employés par Duval) est d'une nature autre que le sommeil naturel. Ils diffèrent, non seulement par l'intensité, mais aussi par l'espèce.

Il y a donc lieu de chercher d'autres remèdes. N'est-ce pas ici le cas de s'adresser à la psychothérapie. Elle aura pour principal avantage de nous corriger des erreurs de psychologie qui inhibent le

(1) J'insiste bien sur ce point. Un sommeil même artificiel de quelques nuits refera l'organisme et lui rendra assez de force pour se débarrasser du reste des toxines, et retrouver cette fonction abolie. Ce que je blâme, c'est l'usage chronique des soporifiques, dont l'action utile s'use, tandis que croît leur nocivité

sommeil. Et, fût-on obligé de recourir quelque temps aux remèdes pharmaceutiques, elle sera du moins un précieux adjuvant.

Beaucoup de gens nerveux ont un sommeil interrompu par les mauvaises digestions. Ils s'éveillent toujours à la même heure, environ cinq heures après la fin du repas, et ont peine à se rendormir. C'est une indication non négligeable d'un mauvais fonctionnement du tube digestif, et, probablement, d'une stase cœcale. Ils feraient bien de consulter un médecin sérieux qui leur fera radiographier le tube digestif. Je me contente de leur indiquer une simple précaution d'hygiène, généralement efficace : se lever, se promener quelque temps dans sa chambre, *sans se couvrir*. Le froid, en gagnant la peau, chasse le sang vers les organes centraux, et notamment dans le tube digestif endormi, qui reprend son activité.

On le réveillera encore plus efficacement en absorbant un verre d'eau froide. Le contact glacé donne un coup de fouet à l'estomac ; les mouvements péristaltiques reprennent dans tout l'intestin. La gêne digestive disparue, le sommeil revient naturellement.

L'insomnie — résultat en apparence paradoxal — est souvent produite par une fatigue excessive. A la suite d'examens, de préoccupations fatigantes, on n'éprouve plus le besoin de dormir, et cela, sans lourdeur d'estomac ni idée fixe.

On se couche dans l'anxiété :

« Oh ! quel malheur si je ne parvenais pas encore à dormir aujourd'hui. Voilà trois mauvaises nuits que je fais, il me faut un sommeil réparateur... Mais non, je sens qu'il ne va pas venir. »

Avec quelle ardeur on appelle le sommeil ! comme on désire se plonger dans l'inconscience, oublier quelque temps cette misérable vie, avec ses soucis, ses rivalités, ses tristesses ! On reste étendu sur son lit avec le sentiment angoissant qu'on perd son temps ; que, non seulement, on ne se repose pas, mais que cette attente vaine augmente encore la fatigue ; que, demain, il faudra se lever la tête vide, et se mettre au travail quand même.

De telles pensées amènent la surexcitation :

« Je veux dormir, il faut qu'à telle heure je sois endormi. »

Efforts stériles, que dis-je ? néfastes. Le sommeil échappe absolument à l'action de la volonté, il n'est dû qu'à l'annihilation momentanée des facultés supérieures : attention, volonté, réflexion. Plus vous voulez fortement, plus vous augmentez l'état de conscience, plus donc vous éloignez le sommeil. Vouloir dormir, c'est chasser irrémédiablement le sommeil.

D'autres, plus psychologues, laissent la volonté en repos et font appel à la suggestion : je vais dormir, je sens que je vais dormir. Mais leur adversaire — ne s'en laisse pas conter et — reste sceptique.

Rien n'est plus voisin d'une idee que l'idée contraire. Lorsque vous cherchez à vous suggestionner que vous allez dormir, l'appréhension amène presque fatalement l'idée contraire : je ne vais pas dormir.

Pendant ce temps, les heures passent, elles sonnent, lentes, lugubres, dans le calme exaspérant de la nuit.

« Encore une demi-heure de passée, il ne me reste que cinq heures à dormir ! Comment me reposer suffisamment pendant ce temps ? Allons, tâchons d'en profiter tout de suite... Peut-être, sur le côté gauche, réussirai-je à m'endormir... Mais non, voilà deux heures qui sonnent. Plus que quatre heures et demie ! »

Et le malheureux attend, comme un condamné, la cloche impitoyable qui marquera d'un coup brutal la prolongation de son supplice.

Dans les insomnies rebelles, le pauvre malade appréhende une issue fatale : il ne pourra pas résister longtemps dans ces conditions. Désormais, il ne dormira plus, car la fatigue et la surexcitation iront toujours en progressant. C'est la mort ou la folie qui le guette.

Rassurez-vous, il y a des neurasthéniques qui sont restés des semaines et même des mois sans dormir, et qui se sont guéris. L'organisme a une souplesse et des ressources insoupçonnées. Au reste, pourquoi ne retrouveriez-vous pas le sommeil ? on finit toujours par dormir, après un temps plus ou moins long.

« Les toxines qui me tiennent éveillé ne feront qu'augmenter, puisque je ne me repose plus. »

— « Qui vous dit que les toxines produisent toujours cet effet ? Tous les stupéfiants (éther, chloroforme, alcool) engendrent une phase d'excitation, avant la phase d'engourdissement. Et, dans la neurasthénie, on voit succéder, à des périodes d'insomnie, des périodes de prostration où l'on n'est bien que dans son lit. Attendez là avec patience cette phase, votre système nerveux, impressionné jusqu'à l'insomnie par certaines toxines que vous élaborez, se cuirassera contre elles et retrouvera le sommeil avec son équilibre naturel. »

Si cette insomnie a une cause physique, le surmenage, sa prolongation vient avant tout du moral. Le sommeil, comme la Fortune de la fable, vient d'autant plus facilement qu'on le recherche moins. La seule volition efficace, en ce cas, c'est de se mettre dans les dispositions nécessaires au repos.

Voici quelques-unes de ces dispositions : Préparer un bon lit, éviter de se coucher avec le corps glacé, ou, au contraire, avec la tête en feu ; veiller à une bonne digestion.

Il est excellent de se préparer l'esprit au sommeil : ne pas se coucher tout de suite après une discussion animée ou aigre, après la réception d'une mauvaise nouvelle, après un travail intellectuel absorbant, ou au sortir d'une réunion publique, d'une représentation théâtrale.

S'implanter des idées gaies et étrangères à nous, en lisant une histoire ou un conte intéressant. On reporte ainsi ses pensées sur les aventures d'un héros sympathique, et on les éloigne de ses propres affaires et de ses soucis. Prolongez cette lecture jusqu'à oubli total des préoccupations qui vous torturaient.

Pour ramener le sommeil dans ces moments difficiles, il est de toute nécessité d'arriver à l'indifférence à son égard. Le mépris de l'idée d'insomnie est le meilleur des soporifiques.

« Je ne dors pas, qu'importe, je tâcherai de me rattraper demain dans la journée en dormant une heure ou deux après le repas de midi... Je ne dors pas, mais je me repose, je me délasse, le sang coule à flots dans mon cerveau, l'irrigue et le débarrasse de ses toxines... Ne nous fâchons pas, à quoi cela me servirait-il ?... Il faut savoir perdre quelques heures dans la vie... Ma santé n'est pas à la merci de quelques moments de sommeil... Pendant la guerre, les soldats en ligne restaient souvent pendant plusieurs nuits sans dormir, dans les périodes d'attaque, et pourtant ils n'en mouraient pas. »

Et le nerveux raisonnable au lieu de gronder inutilement, goûte le repos et la chaleur du lit et se laisse aller à des rêveries agréables ; au besoin, il en impose le cours à son imagination. Peut-être, cette tactique sera-t-elle infructueuse la première nuit, le cerveau est intoxiqué, il faut qu'il se libère de ses poisons ; la position horizontale et l'absence de travail y ont déjà puissamment contribué. La nuit suivante sera meilleure, on goûtera quelques heures de demi ou même de vrai sommeil, et, progressivement, cette fonction se rétablira comme elle avait disparu.

Une grande fatigue physique produit le même effet, mais plus passager. Outre les douleurs et raideurs pénibles qu'elle provoque dans les jambes et les reins, elle est la cause d'une surexcitation nerveuse et d'un empoisonnement momentané.

Le remède est le même : jouir du bien-être de la station horizontale et du délassement qu'elle produit, sans se soucier du sommeil. La nuit suivante sera réparatrice. Qu'est-ce qu'une mauvaise nuit dans la vie d'un homme?

Les insomnies ont souvent pour cause une idée fixe, un souci qui nous a tracassé pendant la journée.

Qu'on me permette de citer ici une page de mon ouvrage « *Les Nerveux,* » sans laquelle le sujet serait incomplètement traité.

La nuit, tout est sombre, aucun objet extérieur ne vient frapper nos regards, aucun bruit du dehors ne capte notre attention ; nous sommes entièrement livrés à nos pensées intimes, nous en devenons le jouet. Quelque soin que nous mettions à écarter une idée, elle revient lancinante, obsédante. Adieu le sommeil reposant ! la nuit sera un martyre et l'on attendra l'aurore avec impatience, car elle sera le signal de la délivrance.

Ce qui donne cette force à l'idée, c'est l'obscurité ; la vue des objets extérieurs nous ramène à la réalité, et nous empêche de prendre au sérieux des fantômes : *procul recedant omnia et noctium phantasmata,* dit l'office des complies. N'hésitez donc pas à vous lever pour allumer une bougie, et, bientôt, vous vous rirez de vos terreurs et de vos obsessions. Au besoin, prenez un livre captivant, afin d'aiguiller votre pensée dans une autre voie ; un quart d'heure ou une demi-heure d'une lecture intéressante suffisent d'ordinaire.

Souvent aussi le sommeil est éloigné par un afflux de sang au cerveau, ou mieux, par une stagnation du sang dans la tête. La congestion d'un organe peut être due à une circulation très rapide du sang, grâce à un phénomène général de vaso-dilatation (élargissement des petites artères et des capillaires) ; mais, d'ordinaire, elle a pour cause une dilatation des artères accompagnée d'un resserrement des capillaires et veines ; le sang y est donc comprimé mais circule lentement. C'est pour cette raison qu'il est parfois possible de faire cesser une congestion de la tête en s'étendant horizontalement, avec la tête au même niveau que le corps ; à condition toutefois d'avoir le cou bien dégagé, pour qu'il n'y ait aucun obstacle à la circulation. Qu'arrive-t-il, au contraire, lorsqu'on dort la tête haute ? On oblige, il est vrai, le sang à remonter, ce qui tend à diminuer légèrement la congestion ; mais, surtout, on fait subir aux vaisseaux du cou une courbure qui entrave la circulation.

La première précaution à prendre est donc de dormir avec un simple traversin qui mette la tête à la hauteur du corps ; éviter les oreillers de plume qui, chauffant la nuque, mettent le cerveau en ébullition et provoquent l'activité de la pensée.

Dans les périodes d'énervement et de fatigue, une cause extérieure, même légère, peut amener l'insomnie.

Une des plus fréquentes, c'est l'existence d'un bruit discontinu. Ce bruit agace le nerveux, il l'irrite et ajoute un élément moral

d'insomnie à cette cause matérielle. S'agit-il du passage d'un tramway à heure fixe, notre homme subit le premier passage en souhaitant d'être endormi avant le second. Le vœu n'est pas réalisé, le désir s'accroît, s'exacerbe. Le nerveux ne trouve enfin le sommeil que longtemps après le passage du dernier tramway.

Je tiendrai au nerveux le raisonnement du Dr Dubois :

« Le bruit ne vous énerve que parce que vous y faites attention, parce que vous avez la conviction que vous ne pouvez pas le supporter. Croyez-moi, on n'entend bien que ce que l'on écoute on ne voit bien que ce que l'on regarde ; on ne sent que les sensations sur lesquelles on porte son attention. Sans doute, si le bruit est trop intense, la lumière aveuglante, notre attention est immédiatement fixée, et je ne vous demanderai pas de ne pas tressaillir si une bombe éclate à vos côtés. Mais les bruits de la vie sont inévitables, et il nous faut savoir les négliger (1). »

Voilà pour l'élément psychologique, celui qui, en l'espèce, a le plus d'influence.

Il n'est pas inutile cependant d'atténuer la cause extérieure, surtout lorsqu'il s'agit d'une situation passagère, à laquelle on n'aura pas à s'habituer. Un sommeil reposant vaut bien quelques précautions. En voici une des plus simples et fort efficace. Introduisez dans chaque conduit auditif un tampon de ouate imprégné de vaseline, et le tapage extérieur s'atténuera en un murmure à peine perceptible.

Si les moucherons vous importunent, utilisez donc une moustiquaire. En France, on s'imagine que son usage est réservé aux pays chauds. Pourquoi ? C'est extrêmement pratique, surtout la petite moustiquaire de tête. Vous aurez alors toute facilité pour dormir la fenêtre ouverte, en dépit de ces obstinées bestioles.

On peut aussi se frotter légèrement la figure, les cheveux et les mains avec de l'huile contenant 50 °/₀ de pétrole. L'effet est miraculeux. Le pétrole est l'ennemi personnel des moustiques. L'huile a pour but d'atténuer les effets irritants du pétrole sur la peau. La vaseline camphrée peut rendre aussi des services. On recommande de faire macérer des feuilles de laurier dans du saindoux, mais je n'ai pas expérimenté ce procédé.

Et maintenant, dormez !

J. TOULEMONDE.

(1) DUBOIS : *Les Psychonévroses et leur traitement moral*, p. 495.

SUR LA FORMATION
DE LA PHILOSOPHIE HELLÉNIQUE

Les pages qu'on va lire sont un fragment détaché du premier fascicule — à paraître prochainement (1) — d'un manuel de philosophie en préparation. Ce premier fascicule sera consacré à l'*Introduction générale à la philosophie*, partie trop négligée, nous semble-t-il, dans beaucoup de traités, et dont l'importance est pourtant capitale : c'est elle en effet qui doit donner aux élèves une première idée de la philosophie, attirer leur attention sur les grands problèmes de la spéculation intellectuelle, si nouveaux pour eux, enfin rectifier dès l'abord bien des préjugés qui à notre époque embarrassent les esprits au seuil même des études philosophiques.

Dans cette introduction, nous avons pensé qu'il convenait de suivre autant que possible la méthode même d'Aristote : on sait que celui-ci n'avançait rien *a priori*, et étudiait toujours l'évolution historique des problèmes avant de proposer ses solutions, qui apparaissent dès lors comme le terme normal d'un processus de découverte. Avant de proposer une définition de la philosophie, ne convient-il donc pas de considérer dans la réalité historique la formation ou la genèse de ce que les hommes se sont accordés à appeler la philosophie ?

Sans doute, une telle méthode contraint à une assez longue excursion historique, nous la tenons cependant pour indispensable. D'une part, au point de vue pratique et pédagogique, l'exposé des *débuts* historiques de la pensée philosophique est ce qu'il y a de plus propre à initier des *débutants* aux problèmes de la philosophie, d'autre part, et en droit, formuler d'emblée, avant tout examen préalable et sans aucune justification concrète, les thèses qui portent sur la nature de la philosophie, sur son objet, sur sa dignité, etc., ce serait présenter la conception traditionnelle sous un aspect arbitraire et aprioristique qui lui est complètement étranger, et risquer d'engager les esprits dans un pur verbalisme. En commençant au contraire par des indications sommaires sur l'histoire de la philosophie dans l'antiquité jusqu'à Aristote, c'est-à-dire jusqu'au terme de la période de *formation* de la philosophie, on montre celle-ci naissant

(1) Téqui, éditeur.

et *se faisant*, et par là même on montre comment s'est effectuée la transition entre les positions du sens commun et la science des philosophes, comment les grands problèmes philosophiques ont surgi d'eux-mêmes, et comment une certaine notion de la philosophie, qu'on pourra plus tard éprouver par la controverse, mais qui se dégage déjà de cette recherche historique, s'impose naturellement à l'esprit.

Après avoir résumé sommairement l'histoire de la pensée philosophique avant la philosophie proprement dite, chez les Hindous notamment, nous donnons, dans les pages reproduites ci-dessous, une histoire en raccourci de la formation de la philosophie en Grèce, en insistant sur le développement systématique et sur la ligne formelle qu'on y peut discerner.

1. Les sages. — Les premiers penseurs de la Grèce sont les *poètes*, interprètes des traditions religieuses. Faiseurs de mythes comme Hésiode ou Homère, parfois prophètes, comme cet Épiménide de Cnosse qui purifia Athènes de la peste, en y élevant des autels sans dédicace ; ils n'intéressent pas l'histoire de la philosophie proprement dite. La philosophie grecque, au témoignagne d'Aristote, ne commence qu'avec Thalès de Milet, l'un des Sages ou Gnomiques qui vécurent au VIIe et au VIe siècles avant notre ère.

Ces Sages, que la tradition réunit sous le nombre sept, et dont les anciens nous fournissent des listes variées, se proposaient avant tout d'amender les mœurs de leurs concitoyens ; leurs sentences, dont Platon nous rapporte quelques-unes dans le *Protagoras*, ne font qu'énoncer les leçons pratiques qu'ils tiraient de leur expérience de la vie ; c'étaient des hommes d'action, législateurs ou moralistes, des prudents, ce n'étaient pas encore des philosophes. Seul parmi eux Thalès aborda les études spéculatives. (Géomètre et astronome, Thalès, démontra que tous les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits, et il aurait prédit, — grâce sans doute aux connaissances qu'il tenait de la science babylonienne, — l'éclipse centrale de soleil du 28 mai 585.)

Les philosophes qui viennent après lui sont encore pour la plupart des hommes publics, qui se passionnent pour la vie de la cité ; mais cette activité pratique ne les empêche pas d'avoir dès l'origine une conscience assez nette de la vraie nature de leur sagesse. En tout cas, sauf chez quelques personnalités exceptionnelles, telles qu'Empédocle thaumaturge, ou Pythagore fondateur d'une secte religieuse, la philosophie grecque se distingue tout de suite de la religion, elle se forme même en critiquant et combattant la mythologie populaire, et apparaît comme l'œuvre propre de la raison.

La phase de développement ascendant de cette philosophie, depuis Thalès jusqu'à Aristote, nous importe seule ici, car c'est alors que *la Philosophie,* avec sa valeur humaine absolument universelle, se constitua d'une façon définitive. Elle occupe environ trois siècles, et on peut la diviser en trois grandes périodes : période d'élaboration (les Philosophes antésocratiques), période de crise (les Sophistes et Socrate), période de maturité féconde (Platon et Aristote).

A. Les Philosophes antésocratiques.

§ I. *Les Ioniens.*

2. Thalès et ses successeurs. — Voilà donc la raison humaine qui, avec ses seules forces, se met en quête des principes et des causes des choses. Ce qui frappe d'abord l'intelligence de l'homme, c'est ce qu'il voit et ce qu'il touche, ce qu'il connaît par les sens. Et ce qu'il cherche d'abord quand il veut s'expliquer une chose, c'est de quoi cette chose est faite. Ainsi les premiers penseurs de la Grèce ne considèrent dans les choses que l'étoffe dont elles sont faites, leur matière, ce que nous appellerons plus tard la *cause matérielle,* qu'ils regardent naïvement comme ce qui suffit à tout expliquer. Au reste, le phénomène le plus général et le plus important présenté par la nature étant le changement, et avant tout le changement par lequel un corps devient un autre corps (ainsi le pain devient chair, le bois devient feu, etc.), ils comprennent que la matière tout à fait première dont sont faits les différents corps doit être la même pour tous, étant le sujet commun de toutes les transformations des corps. Mais parce qu'ils ne savent encore admettre que ce qui se touche et se voit, ils s'imaginent trouver cette matière dans quelqu'un des éléments qui tombent sous nos sens.

Dès lors Thalès par exemple (624-546), s'inspirant des anciens mythes qui faisaient provenir toutes choses des eaux primordiales, et remarquant au surplus que les plantes et les animaux « se nourrissent d'humidité », et que les germes vivants sont humides, déclarera que l'*Eau* est la substance unique, demeurant la même sous toutes les transformations des corps. Pour Anaximène (588-524), c'est l'*Air* qui jouera ce rôle, pour Héraclite (540-475?), c'est le *Feu,* pour Anaximandre (610-547) l'*Infini* au sens d'*Indéterminé,* ἄπειρον, mélange de tous les contraires. Eau, Air, Feu, Infini, sont d'ailleurs tenus pour quelque chose d'actif, de vivant, d'animé, qu'une force

intérieure rend capable d'une fécondité multiforme et sans limites. Tout est plein de dieux, πάντα πλήρη θεῶν (1), disait Thalès en ce sens-là. Par cette toute primitive école d'Ionie, qu'on appelle hylozoïste, parce qu'elle attribue la *vie* (ζωή) à la *matière* (ὕλη), nous voyons qu'on doit tenir pour ce qu'il y a de plus rudimentaire en philosophie des doctrines telles que le « monisme matérialiste », — qui enseigne l'existence d'*une seule* substance *matérielle*, — et l'évolutionnisme, — qui veut expliquer toutes choses par le déroulement historique, le développement, ou l'*évolution* de quelque chose de préexistant.

L'évolutionnisme, que la métaphysique allemande d'un côté, Spencer et Darwin de l'autre ont rendu si célèbre au XIXe siècle, est déjà professé en Grèce par les « Physiciens » du VIe et du Ve siècles avant N.-S. (2). Anaximandre en particulier enseignait l'évolution éternelle des mondes « qui se lèvent et se couchent à de longs intervalles » ; pour lui les animaux sont nés de la vase marine, entourés d'abord, comme d'une sorte de carapace, d'une écorce épineuse dont ils se sont dépouillés sur la terre ferme (3), et l'homme provient d'animaux d'espèce différente (4), s'étant formé originellement au-dedans de poissons où il s'est développé et d'où il a été rejeté une fois devenu assez grand pour se suffire à lui-même (5).

Plus tard, Empédocle d'Agrigente (484-424), dont la pensée est sur d'autres points en progrès sur celle des Ioniens (6), expliquait l'origine des êtres vivants par la production séparée d'organes et de membres, têtes, yeux, bras, etc., qui se sont réunis au hasard selon toutes sortes de combinaisons, dont celles-là seules ont persisté qui étaient aptes à vivre. (Cf. le principe darwinien de la « persistance du plus apte ».)

Noter qu'avant Démocrite, Anaximandre et Empédocle cherchent aussi, comme fera l'évolutionnisme pseudo-scientifique des temps modernes, à expliquer toutes choses *mécaniquement*, c'est-à-dire par la simple agrégation d'éléments matériels produite par le mouvement local.

(1) Arist. *de An.*, I, 5, 411 a 7.

(2) Dans l'Inde, vers la même époque, le bouddhisme formulait, la religion de l'évolutionnisme.

(3) *Plac. philos.* v, 19, 1. Dox. 430, 15.

(4) Ps. Plut. *Strom.* fr. 2, Dox. 579, 17.

(5) Plut. *Symp.* Quæst. VIII, 8, 4, p. 730.

(6) Empédocle admet, au lieu d'une substance corporelle unique, quatre éléments spécifiquement différents, — les quatre éléments devenus classiques dans l'ancienne chimie : terre, eau, air, feu. Et surtout il cherche à l'évolution des choses une cause efficiente, (qui consiste pour lui dans les deux grandes Forces motrices de l'Amour et de la Haine), — Empédocle fut mage, médecin, poète, orateur, homme d'État, autant que philosophe. Aristote lui attribue la fondation de la rhétorique.

3. Héraclite, Democrite, Anaxagore. — A ces « Physiciens », comme les appelle Aristote, ou Philosophes de la Nature sensible, se rattachent trois grands penseurs : Héraclite, Démocrite, Anaxagore.

Héraclite (1) d'Ephèse, génie altier et solitaire, contempteur de la multitude et de la religion vulgaire, porte héroïquement jusqu'à ses premiers principes métaphysiques la pensée des philosophes de l'Ionie, et par là même il fixe une fois pour toutes l'un des termes extrêmes de l'effort spéculatif, et de l'erreur. Une certaine réalité perçue dans les choses l'a saisi avec tant de force qu'il en devient le captif pour toujours. Cette réalité, c'est le Changement, ou le Devenir. Il voit tellement toutes choses changer qu'il proclame que tout est changement. Πάντα ῥεῖ, tout s'écoule, et les hommes sont des fous de se complaire en la sécurité de leur faux bonheur. Ceux qui sont nés veulent être vivants pour devenir morts et pour se reposer, et ils laissent des fils sur la terre pour devenir des morts à leur tour. Nous ne touchons pas deux fois le même être, nous ne nous baignons pas deux fois dans le même fleuve. Au moment où nous portons la main sur une chose, elle a déjà cessé d'être ce qu'elle était. Ce qui est change, par là même qu'il est.

C'est dire qu'il n'y a sous le changement aucun sujet stable, permanent, identique à lui-même, comme une bille d'ivoire qui demeure bille d'ivoire tandis qu'elle se meut. Dès lors il faut avoir le courage d'affirmer que *ce qui est* (*la chose* qui change) en même temps *n'est pas* (puisqu'il n'y a *rien* qui demeure sous le changement) : « Nous descendons dans le même fleuve et nous n'y descendons pas, nous sommes et nous ne sommes pas. » Il faut dire aussi que les contraires se confondent : « L'eau de la mer est la plus pure et la plus souillée... le bien et le mal sont une seule et même chose. » — « Il est impossible, écrira là-dessus Aristote en un texte célèbre, que personne conçoive jamais que la même chose existe et n'existe pas. Héraclite est d'un autre avis selon quelques-uns, mais tout ce qu'on dit il n'est pas nécessaire qu'on le pense. La cause de l'opinion de ces philosophes, c'est qu'ils n'ont admis comme être que les choses sensibles, et comme ils voyaient que la nature sensible est dans un perpétuel mouvement, certains comme Cratyle (2) ont pensé qu'il ne fallait rien dire : il se contentait de remuer le doigt (3). » Scepticisme qui

(1) La date de la naissance et celle de la mort d'Héraclite ne sont pas connues avec certitude. Il était dans son ἀκμή, dans la fleur et la force de l'âge, vers l'an 500 avant le Christ.

(2) Un des plus célèbres disciples d'Héraclite, Cratyle, fut le premier maître de Platon. (Arist. *Mét.* I, 6.)

(3) *Met.* IV, 5, 1010 a 12.

découle fatalement de la métaphysique de la pure Mobilité professée par Héraclite, bien que celui-ci personnellement ait cru avec force à la vérité : « Si vous n'attendez pas l'inattendu, disait-il, vous n'atteindrez pas la vérité, qui est difficile à discerner, à peine accessible. »

Ainsi Héraclite est le philosophe de l'Évolution et du Devenir pur. Toutes choses par suite sont à ses yeux les différenciations, — produites par la Discorde ou la Guerre (πόλεμος πατὴρ πάντων), — d'un seul principe en mouvement, qu'il s'imagine sous la forme du Feu, d'un Feu éthéré, vivant et divin. On voit par là dès l'origine apparaître avec éclat la nécessité qui rive au Monisme (1) et au Panthéisme (2) toute philosophie du Devenir pur. — « Si l'on dit que tous les êtres sont un, écrit Aristote (3), on ne fait que revenir à l'opinion d'Héraclite. Désormais tout se confond, le bien et le mal sont identiques, l'homme et le cheval ne font qu'un. Mais alors ce n'est plus affirmer vraiment que les êtres sont un, c'est affirmer qu'ils ne sont rien. »

Né quelques années après la mort d'Héraclite, Démocrite d'Abdère (470-361 ?), métaphysicien beaucoup moins grand, qui cherche les idées faciles, essaie bien de discerner dans l'écoulement des phénomènes sensibles quelque chose de fixe et de stable, mais il demande cet élément stable à l'imagination, non à l'intelligence. La seule réalité qu'il reconnaisse est ainsi quelque chose qui tout en dépassant la perception des sens externes, tombe néanmoins sous l'imagination, — à savoir la pure *quantité* géométrique, comme telle sans qualités (sans couleur, sans odeur, sans saveur, etc.) et qui ne comporte que l'extension dans les trois dimensions de l'espace. Tout devra donc à ses yeux s'expliquer par le *plein*, qu'il confond avec l'être, et par le *vide*, qu'il confond avec le non-être ; le *plein* étant divisé en portions d'étendue indivisibles (*atomes*) qui sont séparées par le vide et éternellement en mouvement, et qui ne diffèrent entre elles que par la figure (4), l'ordre (5) et la situation (6) ; et il attribue au simple hasard l'ordre de l'univers, comme la structure de chaque être. Démocrite (7) est donc en Grèce, au temps même de Socrate, le

(1) Doctrine qui fait de toutes choses *un seul* être.

(2) Doctrine qui confond le monde et Dieu.

(3) *Phys.* I, 3, 185 b 19.

(4) Comme A diffère de N par exemple.

(5) Comme AN diffère de NA.

(6) Comme N diffère de la même lettre autrement située : Z.

(7) Avec son maître Leucippe. — Leucippe et Démocrite ont-ils subi l'influence du philosophe indien Kanada ? On peut croire plutôt à une coïncidence (surtout

fondateur de l'*atomisme*, et plus généralement de la philosophie appelée *mécaniste*, qui érige la géométrie en métaphysique, réduit toutes choses à l'étendue et au mouvement, et prétend expliquer par un amas de circonstances fortuites l'organisation des choses. On « expliquera » ainsi le Parthénon ou les tragédies de Racine en disant qu'il a suffi pour avoir l'un de jeter des pierres les unes sur les autres pendant un nombre indéfini d'années, et pour obtenir les autres de brasser longtemps pêle-mêle des caractères d'imprimerie.

Enfin Anaxagore de Clazomène (500-428), qui était dans sa maturité au moment où naissait Démocrite, et où Héraclite venait de mourir, et qui fut l'ami de Périclès, oriente la philosophie grecque vers une lumière supérieure, et redresse, plutôt qu'il ne la continue, la pensée ionienne, à l'aide de concepts qu'à vrai dire il élabore mal ou qu'il ne sait pas employer.

D'une part, il remarque que le principe matériel dont sont constitués tous les corps et que les Ioniens confondaient avec tel ou tel élément, doit déjà contenir en lui d'une certaine manière toute la diversité qui proviendra de lui : Si tout n'était pas dans tout, rien ne pourrait venir de rien (1). Et il croit que par suite le principe en question consiste en un mélange infini de toutes les natures et de toutes les qualités, en sorte que chaque particule corporelle contient en soi des éléments (*homéoméries*) de tout le reste : chaque particule du pain que nous mangeons par exemple contient en soi des éléments invisibles d'os, de sang, de chair, et de tout le reste, qui se retrouveront tous, leur proportion relative étant seule changée, dans chaque particule d'os, de sang, de chair, etc. : concept étrange et infirme en lui-même, mais qui annonce à sa façon la grande idée aristotélicienne de la *matière première*, qui n'est rien « en acte » et qui est tous les corps « en puissance ».

D'autre part et surtout il comprend que le principe matériel, *de quoi* les choses sont faites, ne suffit pas pour expliquer les choses. Il faut encore faire connaître l'agent qui les produit (*cause efficiente* ou

s'il est vrai que Kanada, dont la chronologie est fort incertaine, soit contemporain de Démocrite ou même postérieur à lui.

En général il ne semble pas que la pensée orientale ait jamais agi sur la pensée grecque pour l'*enseigner*, au sens propre de ce terme, ni pour lui transmettre tel ou tel système en particulier : que par contre elle ait agi sur les Grecs en les excitant à la réflexion, et en leur fournissant des matériaux intellectuels (qu'eux seuls sont parvenus à traiter scientifiquement), cela ressort manifestement du seul fait que la philosophie grecque a pris naissance dans les régions du monde hellénique en contact avec l'Orient.

(1) Cf. ARIST. *Phys.* I, 4, 187 a 26. — SIMP., *Phys.* 155, 23.

cause motrice) et le but pour lequel cet agent agit (*cause finale*). Pour montrer pourquoi Socrate est assis dans sa prison, suffit-il, comme dira Platon plus tard, d'expliquer qu'il a des os, des jointures et des muscles disposés de telle façon? Il faut dire encore *qui* fait que ces os et ces muscles sont ainsi disposés (c'est Socrate lui-même, par sa volonté) et *pourquoi* il le veut.

Anaxagore, parce qu'il a été ainsi conduit à reconnaître, par-delà les éléments matériels du monde, l'existence nécessaire d'une intelligence séparée (νοῦς) ordonnatrice des choses, est seul, selon le mot d'Aristote, à avoir « gardé la sobriété » parmi tous les autres philosophes de son temps, auxquels le vin des apparences sensibles a tourné la tête, et qui « parlent au hasard » (1).

§ 2. — *Les Italiques.*

4. A côté du courant de la philosophie ionienne, le VIe et le Ve siècles ont vu encore dans le monde grec deux grands courants philosophiques, le courant pythagoricien et le courant éléatique.

Pythagore de Samos (572-500, ou selon d'autres, 582-497), fondateur d'une société philosophique, religieuse et politique, qui prit le pouvoir dans quelques cités de la Grande Grèce (Italie méridionale) et fut plus tard dispersée par la violence (2), a compris qu'il y a des réalités plus hautes que ce qui tombe sous les sens. Mais c'est la science des nombres qui lui a révélé ces réalités invisibles, dont l'ordre immuable domine et commande le cours du devenir, et il s'est laissé fasciner par les nombres ; il ne dit pas seulement qu'il y a dans les choses et dans le monde un principe caché de mesure et d'harmonie, il enseigne que les Nombres — par lesquels cette harmonie se manifeste à nos sens — sont l'unique réalité véritable : et il les donne pour l'essence même des choses. Les principes des nombres sont les principes de tout ce qui est ; de l'opposition de l'impair et du pair, c'est-à-dire, selon les Pythagoriciens, du fini et de l'indéfini, dérivent toutes les contrariétés fondamentales ; — un et multiple, droite et gauche, mâle et femelle, repos et mouvement, droit et courbe, lumière et ténèbres, bien et mal, carré et quadrilatère à côtés inégaux — qui commandent la nature et l'activité des choses ; toute essence a son nombre, et toute essence est un nombre (le

(1) *Met*, I, 3, 984, b. 8.
(2) Dans cette société régnait une obéissance absolue, même en matière intellectuelle. C'est dans la Société pythagoricienne, et non pas dans les écoles du moyen-âge chrétien que tout s'inclinait devant le *Magister dixit*.

nombre 4 par exemple n'est pas seulement figuratif, il est constitutif de la justice, le nombre 7 du temps, le nombre 5 de l'union des sexes); aux nombres, qui de soi ne sont ni ici ni là, donnez une *position*, vous avez les corps. Et toute spéculation sur l'origine ou la nature des choses s'évanouit en une spéculation le plus souvent tout arbitraire sur la genèse des nombres et sur leurs perfections.

Ainsi Pythagore et son école, à qui la Mathématique, la Musique et l'Astronomie sont si redevables, n'arrivent pas à la vraie notion de la Philosophie première ou Métaphysique ; placés à un degré d'abstraction supérieur à celui où se tenaient les Ioniens, ils ne confondent pas, comme faisaient ceux-ci, la Métaphysique avec la Physique, mais ils la confondent avec la science du Nombre, demeurant par là même, malgré leur effort vers le pur intelligible, dans les liens de l'imagination. Et s'ils voient d'autre part que les choses sont réglées intrinsèquement par des principes immatériels plus réels et plus vrais que ce qui se touche et se voit, ils ne réussissent pas encore à dégager l'idée de *cause formelle*, qu'Aristote seul mettra en pleine lumière.

Notons en outre, au sujet de Pythagore, qu'il fut le premier à donner à l'ensemble des choses créées le nom de κόσμος, qui, comme celui de *mundus*, implique l'idée de beauté et d'harmonie ; le premier aussi à professer en Grèce la doctrine de la transmigration des âmes ou métempsycose, — la plus célèbre et la plus moquée de ses doctrines. « Passant un jour auprès d'un jeune chien qu'on rouait de coups, écrit de lui le vieux Xénophane en un quatrain cruel, il se lamenta sur son sort et s'écria plein de compassion : Arrête, ne frappe pas ! C'est l'âme d'un de mes amis, je le reconnais à sa voix. »

Les Pythagoriciens croyaient également que le cycle des périodes cosmiques devait amener éternellement à longs intervalles le retour de toutes choses, identiquement reproduites jusque dans les moindres détails. « Un jour viendra, disait à ses disciples le pythagoricien Eudème, où tous ceux qui sont là seront de nouveau réunis, exactement les mêmes, vous assis à cette place, pour m'écouter, moi dissertant devant vous comme je fais à présent, ma baguette à la main... (1) »

§ 3. — *Les Éléates.*

3. C'est à l'école d'Élée qu'il appartient, non pas précisément d'avoir fondé la métaphysique, car elle ne s'est pas tenue dans la

(1) Simplic., *Phys.*, 732, 30 D. — Nietzsche, que la pensée du « retour éternel des choses » obsédait et désespérait, tenait de la philosophie grecque cette idée singulière.

vérité, mais du moins d'avoir élevé la pensée grecque jusqu'au niveau propre de la métaphysique, et au degré d'abstraction que comporte cette science. Le plus ancien des Éléates est Xénophane, rhapsode vagabond, né vers 570 à Colophon, d'où il passa à Élée, dans l'Italie méridionale, chassé sans doute par les invasions perses.

Xénophane se moquait de la mythologie des poètes et des opinions du vulgaire. « Notre sagesse, disait-il en raillant les honneurs décernés aux athlètes, vaut mieux que la vigueur des hommes et des chevaux... » Il professait l'unité absolue de Dieu, mais il confondait Dieu avec les choses, disant dans un sens panthéiste que Dieu est *un et tout*, ἓν καὶ πᾶν.

Mais le philosophe le plus profond, et le vrai fondateur de cette école, est son disciple Parménide d'Élée (né en 540), le grand Parménide, comme l'appelle Platon. Dépassant le monde des apparences sensibles et celui même des formes ou essences mathématiques et des nombres, il parvient à ce qui dans les choses est purement et proprement l'objet de l'intelligence. Ce que l'intelligence voit partout dans les choses, n'est-ce pas tout d'abord qu'elles sont, n'est-ce pas l'être ? L'idée de l'être, ainsi dégagée, s'impose à Parménide avec tant de force qu'elle l'éblouit. Comme Héraclite à la même époque est le captif du Changement, Parménide est le captif de l'Être. Il ne voit plus qu'une chose : ce qui est est, et ne peut pas ne pas être ; l'être est, le non-être n'est pas. Parménide est ainsi le premier philosophe qui ait dégagé et formulé le *principe d'identité ou de non-contradiction*, principe suprême de toute la pensée.

Contemplant donc l'Être pur, il comprend que cet Être est parfaitement un et parfaitement immuable, éternel, non devenu, incorruptible, indivisible, intact et entier dans son unité, en tout égal à lui-même, infini (1), contenant en lui toute perfection (2). Mais tandis qu'il découvre ainsi les attributs de Celui qui est, il refuse d'admettre qu'aucun autre être puisse exister, et rejette comme un scandale l'être mélangé de néant, parce que tiré du néant, de tout ce qui est créé.

Il s'égare dès lors au point d'attribuer à l'être du monde ce qui est propre à l'être incréé. Et plutôt que d'abandonner ce qu'il croit requis par les exigences de l'être et de la raison, il préfère héroïquement nier le témoignage des sens, et déclarer qu'il n'y a dans le monde ni changement, ni multiplicité. Le changement, le mouvement, le devenir, comme la diversité des choses, n'est qu'une apparence illusoire. Il n'y a que l'Être et que l'Un.

(1) Simplicius, *Phys.* 144, 25-145, 23 (Diels, fragm. 8, 22).
(2) Aristote, *Phys.*, I, 3.

Le changement ne suppose-t-il pas que tout en étant on n'était pas (ce qu'on devient), et que tout en continuant d'être on cesse d'être (ce qu'on était) ? La multiplicité ne suppose-t-elle pas que ce qui est (ceci) n'est pas (cela) ? Et donc la multiplicité et le changement ne sont-ils pas en contradiction avec le principe suprême que ce qui est possède en soi l'être et non le non-être ?

C'est pour défendre la doctrine de Parménide sur l'impossibilité du changement que son disciple Zénon d'Élée (1) (né en 487) formula les arguments célèbres où il prétend montrer que la notion même du mouvement implique contradiction : arguments erronés sans doute, mais singulièrement graves, et auxquels on ne peut répondre que par la doctrine d'Aristote.

Ainsi Parménide se porte à l'extrême opposé d'Héraclite fixant lui aussi une fois pour toutes l'un des termes ultimes de l'effort spéculatif et de l'erreur, et montrant que toute philosophie de l'Être pur, par là même qu'elle nie cette sorte de non-être qu'Aristote appellera la puissance et qui est propre à toute chose créée, doit absorber tout être en l'Être par excellence, absorber le monde en Dieu, et conduit au Monisme et au Panthéisme non moins fatalement que la philosophie du Devenir pur.

B. — La Sophistique et Socrate.

6. Pendant le long effort d'élaboration succinctement retracé ci-dessus, des résultats essentiels avaient été acquis pour la pensée humaine. Mais si, après coup, et connaissant la grande synthèse où tant de vérités partiellement aperçues se sont rejointes et équilibrées, nous pouvons admirer comment se formaient peu à peu les points vitaux et les lignes de force de ce qui sera la Philosophie, en fait, dans la Grèce du ve siècle, ces bons résultats étaient masqués par la confusion des théories contradictoires, comme par l'abondance et la gravité des erreurs, et c'est seulement en face du désordre et du chaos que l'on croyait se trouver.

On était parti pour tout savoir et pour escalader d'un coup le ciel de la connaissance. A cause même de cette ambition immodérée, et parce qu'on ignorait la discipline et la mesure dans le maniement des idées, on n'arrivait qu'à heurter confusément les concepts et à opposer sans fin vraisemblance à vraisemblance. Le résultat immé-

(1) Ne pas confondre Zénon d'Élée avec Zénon le stoïcien, qui vécut beaucoup plus tard (340-264) et qui est né à Citium, dans l'île de Chypre.

diat et apparent semblait la faillite de la pensée spéculative. Il n'est pas étonnant que cette période d'élaboration ait abouti à une crise intellectuelle, pendant laquelle un certain mal de l'esprit allait tout mettre en péril. Ce mal de l'esprit, c'est la sophistique, ou la corruption de la philosophie.

§ 1. — *Les Sophistes.*

7. La Sophistique n'est pas une doctrine, c'est plutôt une attitude vicieuse de l'esprit. Les sophistes étaient en apparence les continuateurs et les disciples des sages de l'âge précédent, — le mot même de sophiste ne comportait à l'origine aucune nuance péjorative, — en réalité ils différaient d'eux essentiellement, parce qu'ils donnaient pour but et pour règle à leur science non plus ce qui est (ou l'*objet* à connaître), mais les intérêts du *sujet* qui connaît. Aussi bien, professeurs ambulants récoltant honneurs et argent, conférenciers, encyclopédistes, journalistes si l'on peut dire, surhommes ou dilettantes, les sophistes sont-ils tout, excepté des sages. Hippias, qui brillait également dans l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique, la phonétique, la rythmique, la musique, la peinture, l'ethnologie, la mnémotechnie, l'épopée, la tragédie, l'épigramme, le dithyrambe et les exhortations morales, qui fut ambassadeur d'Élis et qui apprit tous les métiers (il se rendit aux jeux olympiques avec un costume entièrement fait de sa main), fait penser à quelque héros de la Renaissance italienne. D'autres font penser aux « philosophes » du XVIIIe siècle ou aux « scientistes » du XIXe. De tous, ce qu'on peut dire de plus caractéristique, c'est qu'*ils voulaient les profits de la science sans vouloir la vérité.*

Ils voulaient les profits de la science, en tant que celle-ci signifie pour celui qui la possède, puissance et domination ou volupté intellectuelle. A ce point de vue-là ils faisaient figure de rationalistes et de savants universels ; ils avaient pour toutes choses des explications faussement claires (1), et ils prétendaient tout réformer, — jusqu'aux règles de la grammaire et aux genres des substantifs (2). Aussi bien s'intéressaient-ils de préférence aux choses humaines,

(1) Pour Critias, par exemple, la croyance aux dieux était l'invention d'un homme d'Etat avisé désireux de maintenir les citoyens dans l'obéissance, en enveloppant la vérité de fictions.

(2) C'est Protagoras qui voulait « soumettre à la raison » les genres des noms : ainsi μῆνις (la colère) devait, selon lui, devenir du masculin ; πήληξ (le casque) de même, etc.

qui sont les plus complexes et les moins sûres de toutes, mais où l'homme peut le mieux réaliser sa science en pouvoir et en gloire : à l'histoire, au droit, à la casuistique (1), à la politique, à la rhétorique. Et ils se donnaient pour des professeurs de « vertu ».

Ils ne voulaient pas la vérité. Ne demandant au labeur de l'intelligence qu'un moyen de faire apparaître, à leurs yeux comme à ceux des autres, leur propre supériorité, ils devaient être amenés fatalement à faire consister la science la plus enviable dans l'art de nier et de détruire par le raisonnement, la destruction étant pour les hommes comme pour les enfants la plus facile manière de manifester leur force ; et aussi dans l'art de soutenir le pour et le contre avec une égale vraisemblance, — autre marque de force et d'habileté. C'est dire que la science se déréglait entre leurs mains, ce qui chez leurs prédécesseurs était simple défaut de discipline intellectuelle, devenant chez eux propos arrêté d'user des concepts sans nul souci de leurs exigences précises et délicates, mais pour le seul plaisir de les heurter et de les froisser dans un jeu d'apparences : de là leurs *sophismes* ou raisonnements trompeurs. Leur morale était à l'avenant, ils déclaraient convention arbitraire toute loi imposée à l'homme, et la « vertu » qu'ils enseignaient se réduisait finalement soit à l'art de réussir, soit à ce que les nietzschéens appellent aujourd'hui la « volonté de puissance ».

Ainsi donc, de ce qui animait les grandes ambitions dogmatiques de l'époque précédente, les sophistes avaient gardé l'orgueil scientifique, et perdu l'amour du vrai. Ils voulaient plus que jamais être grands par la science, ils ne tendaient plus vers ce qui est. Si l'on peut ainsi parler, ils croyaient à la science sans croire à la vérité. Pareil phénomène historique s'est revu depuis lors, et dans des proportions bien amplifiées...

Dans ces conditions, il est naturel que la seule doctrine à laquelle la sophistique ait pu aboutir ait été ce qu'on nomme le *relativisme* et le *scepticisme*. Protagoras d'Abdère (480-410) déclarait, par exemple, que « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas », ce qui signifiait dans sa pensée que tout est relatif aux dispositions du sujet et que le vrai est ce qui paraît tel à chacun. Et dans le livre qu'il écrivit *de la nature ou du non être*, son contemporain

(1) Rappelons, par exemple, la fameuse discussion qu'à la suite d'un meurtre accidentel survenu dans un jeu, Protagoras soutint avec Péricles sur le point de savoir qui méritait d'être puni : de l'organisateur du jeu, du joueur maladroit, ou du javelot lui-même.

Gorgias de Leontini (mort en 375), orateur très célèbre, enseignait : 1° que l'être n'est pas, ou en d'autres termes que rien n'existe : le non-être *est* le non-être, donc il *est*, disait-il en jouant sur le mot *est* (espèce de jeu dont Hegel fera plus tard le sport métaphysique par excellence) ; donc l'être, qui est son contraire, n'est pas... ; 2° que si quelque chose existait, on ne pourrait pas le connaître ; 3° que si quelqu'un pouvait connaître quelque chose, il ne pourrait pas communiquer cette connaissance à autrui.

§ 2. — *Socrate.*

8. C'est Socrate (469-399) qui sauva la pensée grecque du danger mortel où la mettait la sophistique. A cette différence près qu'il ne faisait pas payer sa sagesse son genre de vie ressemblait extérieurement à celui des sophistes, il passait comme eux son temps à discourir et à disputer et un observateur superficiel comme Aristophane a pu le confondre avec eux. Il leur livrait pourtant une guerre sans pitié ni trêve, et entre eux et lui, l'opposition est totale. Les sophistes prétendaient tout savoir, et ils ne croyaient pas à la vérité ; Socrate fait profession d'ignorance, et il apprend à ceux qui l'écoutent à ne chercher que la vérité. Toute son œuvre a été ainsi une œuvre de *conversion*, il a redressé la raison philosophique, et l'a tournée vers la vérité pour laquelle elle est faite.

Cette œuvre était pour l'avenir de l'intelligence humaine d'une importance si considérable, qu'on ne s'étonne point que Socrate s'en soit acquitté comme d'une mission reçue d'en haut. Il y avait en lui, non seulement une grande puissance de contemplation philosophique (Aulu-Gelle et Platon racontent qu'il lui arrivait de passer des journées et des nuits entières immobile, absorbé dans la méditation), mais encore, ainsi qu'il disait lui-même quelque chose de « démoniaque » ou d'inspiré, une ferveur ailée, une vigueur libre et mesurée, et même peut-être à certains moments un instinct intérieur et supérieur, qui semblent relever de cette assistance extraordinaire à propos de laquelle Aristote dit que ceux qui sont mus par l'impulsion divine ne doivent pas être conseillés par la raison humaine, ayant en eux un principe meilleur (1). Il se comparait lui-même à un aiguillon chargé de piquer et réveiller les Athéniens, et de forcer leur raison à un perpétuel examen de conscience : office que les Athéniens devaient rétribuer par la ciguë, offrant ainsi au vieux Socrate,

(1) *Magn. moral.* VII, 8. Cf. *Eth.*, VII, 1.

déja tout près de la mort, l'occasion du plus beau trépas que puisse conditionner la sagesse purement humaine.

Socrate n'était pas un métaphysicien, mais bien plutôt un praticien, un médecin des âmes. Son affaire n'était pas de construire un système, mais de mettre les intelligences en travail. Et c'est ainsi qu'il pouvait le mieux triompher de la sophistique, dont le principe était beaucoup moins dans un vice de doctrine que dans une déformation de l'âme.

C'est avant tout sur le problème de la conduite de la vie humaine, sur le problème moral, que portaient ses discours. Sa morale, pour autant qu'on peut la juger à travers Platon et Xénophon, semble au premier abord s'inspirer de considérations assez étroitement utilitaires. Cela est à faire pour moi, qui m'est bon, et ce qui m'est bon, c'est ce qui m'est utile, vraiment utile. Mais par là même surgit aussitôt la nécessité de discerner ce qui est vraiment utile à l'homme : là-dessus Socrate contraint les gens à se rendre compte que cette utilité ne peut se déterminer que par rapport à un bien qui soit le Bien pur et simple, par rapport à un Bien absolu et incorruptible. Posant ainsi constamment la question de la fin dernière [1], et tournant les hommes vers leur souverain Bien, il dépasse tout utilitarisme et avec la pleine vigueur d'un intègre bon sens, il affirme le primat du bien honnête et de nos grands intérêts éternels ; sa morale débouche ainsi dans l'ordre *métaphysique*. En second lieu Socrate montre de toutes les manières que pour pouvoir se conduire l'homme doit d'abord *savoir ;* il va même jusqu'à soutenir que la vertu s'identifie avec la science, en sorte que tout pécheur n'est qu'un ignorant. Quoi qu'il en soit de cette erreur, il reste que pour lui la morale n'est rien si elle n'est pas un ensemble de vérités démonstrativement établies, une vraie et authentique *science*. — Par ce double caractère, métaphysique et scientifique de son enseignement moral, il s'oppose foncièrement aux sophistes, et on peut le regarder comme le fondateur de la science morale.

Mais pouvait-il fonder la morale comme science sans préciser en même temps les lois de toute science en général ? Voila l'essentiel de la réforme socratique. En se retournant vers la raison elle-même, pour étudier les conditions et la valeur de sa marche vers le vrai, c'est-à-dire pour faivre œuvre de réflexion *logique* et *critique*, Socrate a discipliné l'intelligence philosophique, il lui a montré l'attitude

(1) Question à laquelle il semblait lui-même ne répondre que d'une manière assez obscure.

qu'elle doit prendre et les procédés qu'elle doit employer à l'égard de la vérité.

Pour cela il lui fallait d'abord purifier les esprits de la fausse science, qui croit tout épuiser avec quelques idées faciles. C'est pourquoi il commençait toujours par amener ceux qui tombaient sous le filet de ses questions à confesser leur ignorance au sujet de ce qu'ils pensaient le mieux savoir (*ironie* socratique). Toutefois ce n'était là que le premier moment de sa méthode. Bientôt les questions se presseront de nouveau, mais pour amener l'interlocuteur, dont elles dirigent l'attention à découvrir de lui-même cette vérité qu'il avouait ignorer. C'est là le procédé proprement socratique, la *maïeutique*, «l'art d'accoucher les esprits». Et Socrate sent si bien que la prise de possession du vrai est une opération vitale et personnelle, où le maître ne fait qu'aider l'intelligence du disciple comme le médecin «aide la nature,» mais où l'intelligence du disciple a le rôle d'«*agent principal*», (1) qu'il compare l'acquisition de la science à l'éveil d'un souvenir endormi dans l'âme, comparaison dont Platon tirera plus tard sa célèbre théorie de la réminiscence.

Mais comment la maïeutique a-t-elle *formé* l'intelligence philosophique ? — En précisant son objet propre, en lui apprenant à chercher les *essences* et les *définitions* des choses. Sans répit Socrate ramène la raison vers cet unique objet : *ce qu'est* la chose dont on parle, *ce qu'est* le courage, la piété, la vertu, l'art du fabricateur de navires ou l'art du cordonnier, et ainsi de suite; toutes ces choses ont un être qui leur est propre, une essence ou une nature, que l'intelligence humaine doit pouvoir découvrir et exprimer dans une définition, en la distinguant de tout ce qui n'est pas elle. Parce que Socrate exige ainsi que l'on distingue sans cesse l'essentiel de l'accidentel, et parce qu'il exerce infatigablement l'esprit à la chasse aux essences, on peut dire que sa philosophie est la philosophie des essences. Il ne s'agit plus de tout réduire à l'Eau, au Feu, aux Nombres, ni à l'être absolu, ni de trouver un concept indéfiniment extensible où l'on enveloppe toutes choses comme dans un manteau sans forme. Il s'agit de parvenir à exprimer intellectuellement chaque chose en délimitant et déterminant ce qu'elle est, par un concept qui ne convienne qu'à elle seule.

En même temps Socrate enseigne à la raison, sinon théoriquement et en construisant une Logique, comme fera plus tard Aristote, au moins pratiquement et en fait, à user des concepts pour suivre doci-

(1) Cf. S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. 117, a. 1.

lement les contours et les articulations du réel, et non plus pour trancher au hasard dans les choses, selon les jeux barbares des sophistes ; et par là il crée cette dialectique véritable que Platon compare à l'art du bon cuisinier, qui découpe une volaille en suivant et en distinguant avec soin les moindres jointures naturelles.

C'est ainsi que ce perpétuel discuteur, en dépit de ses allures de sceptique, a une confiance invincible en l'intelligence et en la science, — mais en une intelligence disciplinée, et humble en face des choses, en une science qui connaît ses limites, et qui ne progresse avec force et sécurité dans la possession du vrai que dans la mesure même où elle rend hommage à la souveraineté du réel, et se sent environnée d'ignorance. Socrate apparaît à ce point de vue comme le maître de l'*esprit scientifique*, en même temps que de cette philosophie que nous apprendrons à connaître sous le nom d'*intellectualisme mesuré*.

Par son effort logique et critique, il a forgé l'instrument nécessaire aux progrès de l'esprit, et il a fait tourner la crise de la sophistique au bien et au salut de la raison. Par son effort moral, il n'a pas seulement fondé la science de l'Éthique, mais il a aussi délivré la pensée de la fascination du sensible, et il a orienté, sans le savoir peut-être lui-même, la spéculation philosophique vers la métaphysique et vers la sagesse proprement dite, du seul fait qu'il élevait la philosophie (c'est là la vraie portée du *connais-toi toi-même* socratique) de l'étude exclusive du monde corporel (1) à la considération de l'homme et des choses humaines, qui comportent un élément spirituel supérieur à tout l'ordre des astres et à tout le monde des corps.

Mais Socrate n'est qu'un admirable initiateur. Il a donné l'élan, il n'a pas touché le but, à sa mort tout reste encore en suspens ; car la méthode ne suffit pas, il faut la doctrine ; et Socrate, riche en germes féconds, n'a pas de doctrine proprement dite, sinon en ce qui concerne les fondements de l'éthique. La consommation doctrinale de son œuvre, et l'instauration de la vraie philosophie, étaient réservées à Platon et Aristote.

C. Platon et Aristote.

9. Les petits socratiques. — L'enseignement de Socrate était si peu dogmatique que ceux qui l'avaient reçu le développèrent en des directions très divergentes. Les philosophes qu'on appelle les *petits*

(1) Parménide lui-même ne s'était élevé à la notion métaphysique de l'Être qu'en fixant son regard sur le seul monde corporel.

socratiques, s'attachant à certains aspects fragmentaires de la pensée du maître, et l'altérant plus ou moins, sont ou bien de simples moralistes comme les Cyrénaïques (1), qui faisaient consister la fin dernière de l'homme dans la volupté du moment, et comme les Cyniques (2), qui, par un excès contraire, divinisaient la Force ou Vertu), ou bien des logiciens, purs amateurs de dispute (éristiques), comme les néo-sophistes d'Élis et surtout de Mégare (3), qui tendaient à ruiner toute science, et qui, par la nécessité où ils ont mis les philosophes de réfuter leurs arguments, ont contribué indirectement aux progrès de la logique.

Les Mégariques niaient qu'on pût dans aucun jugement attribuer une chose à une autre; par suite cette seule proposition : l'Être est, demeurait légitime, et la métaphysique des Éléates était la seule vraie.

§ 1. *Platon.*

10. C'est à Platon, le socratique par excellence, et à ses disciples (4), qu'on réserve le nom de *grands socratiques*. Platon (428-348), dont le père était de race royale et dont la mère descendait de Solon, voulant lui-même faire œuvre de roi dans le domaine de l'intelligence, s'efforce de rassembler dans la puissante unité d'un système original tout le peuple des pensées que les philosophes grecs ont dispersées avant lui. Avec lui la philosophie devient maîtresse d'elle-même. Mais l'œuvre qu'il a tentée, et que la réforme socratique avait rendue possible, reste imparfaite et déficiente. Sous l'impulsion de son génie magnifique et téméraire l'intelligence vole trop vite et trop haut, et n'arrive pas encore à s'assurer, par une victoire définitive, la conquête du réel.

Platon sait comme Parménide que le métaphysicien doit contempler, dans les choses, l'être même. Mais il n'absorbe pas tout ce qui est, dans l'unité de l'Être immuable et absolu, il reconnaît qu'il y a

(1) Les principaux philosophes de cette école sont Aristippe de Cyrène, Théodore l'Athée, Hégésias et Annicéris.

(2) Ce nom vient de celui du gymnase (κυνόσαργες) où Antisthène enseignait à Athènes. Les principaux cyniques sont Antisthène (né en 445 avant Notre-Seigneur), Diogène de Sinope (400-323), Cratès de Thèbes.

(3) L'école d'Élis a pour principaux représentants Phédon et Ménédème : celle de Mégare, Euclide de Mégare (ne pas le confondre avec Euclide le géomètre), Eubulide de Milet, Diodore Cronos et Stilpon.

(4) Après avoir voyagé beaucoup, Platon se fixa à Athènes, où il acheta le champ d'un certain Academus pour y fonder son école. De là le nom d'*Académie* donné à celle-ci.

des degrés dans l'être. Et là-dessus il découvre de grandes vérités métaphysiques, il comprend que s'il y a des choses plus ou moins parfaites, plus ou moins belles et bonnes, plus ou moins dignes d'amour, des choses en qui la bonté se trouve d'une façon mélangée, et qui « participent » la bonté, comme on dit en philosophie, il faut nécessairement qu'il y ait un être en qui la bonté, la beauté, la perfection, soient à l'état pur, et qui soit la raison de la beauté et de la bonté de tout le reste. Et il monte ainsi jusqu'au vrai Dieu, transcendant et distinct du monde, qui lui apparaît comme la Bonté même, le Bien absolu, le Bien en personne si l'on peut dire.

Mais ce n'est pas là encore l'aspect le plus saillant du platonisme. La philosophie de Socrate, disions-nous plus haut, — philosophie plutôt suggérée en pratique que formulée en théorie, — est la philosophie des essences : la philosophie de Platon, avant tout, est la *philosophie des Idées*.

Socrate avait montré que ce qu'il faut chercher et saisir à tout prix, ce sont les essences des choses, que l'esprit, lorsqu'il les a saisies, exprime dans une définition. Qu'est-ce donc que l'intelligence voit ainsi, lorsqu'elle se saisit de l'essence de l'homme, ou du triangle, ou du blanc, ou de la vertu ? N'est-ce pas l'Homme, abstraction faite de Pierre, Paul, Jean, etc., et de leurs caractères particuliers, n'est-ce pas le Triangle, abstraction faite de tel ou tel triangle isocèle ou rectangle, n'est-ce pas le Blanc, la Vertu, etc. ? En outre l'idée de l'Homme ou du Triangle ne demeure-t-elle pas la même, lorsque je l'applique à une foule d'hommes ou à une foule de triangles qui diffèrent individuellement les uns des autres ? En d'autres termes ces idées ne sont-elles pas *universelles* ? Ne sont-elles pas d'autre part immuables et éternelles, en ce sens que si aucun triangle par exemple n'existait, l'idée du Triangle, avec toutes les vérités géométriques qu'elle implique, demeurerait toujours la même ? Et ne nous donnent-elles pas à contempler à l'état pur l'Humanité, la Triangularité, etc., qui se trouvent à l'état participé dans les différents êtres appelés hommes, triangles, etc. ? Faute d'analyser avec assez d'exactitude la nature de nos idées et celle de l'*abstraction*, et d'autre part appliquant trop vite son grand principe que ce qui est dans les choses à l'état participé doit se trouver quelque part à l'état pur, Platon conclut qu'il existe dans un monde suprasensible une multitude de Modèles immatériels ou d'Archétypes, universels, immuables et éternels, l'Homme en général ou l'Homme en soi, le Triangle en soi, la Vertu en soi, etc., qu'il appelle Idées, et qui sont l'objet saisi par l'intelligence faculté du vrai, — qui sont donc la Réalité

Mais alors que devient le monde sensible ? Que faut-il penser des choses que nous voyons et touchons, et qui sont individuelles, changeantes et périssables ? N'étant pas les Idées, elles ne sont pas la Réalité. Elles sont pur Devenir, comme le voulait Héraclite. Platon ne nie pas leur existence, mais il les tient pour des images affaiblies et trompeuse de la Réalité, objet d'opinion (δόξα), non de science ou de connaissance certaine, et aussi inconsistantes que des ombres passant sur un mur : aussi l'homme, captif du corps et des sens, est-il comparable à un prisonnier enchaîné dans une caverne, sur le fond de laquelle il regarderait défiler les ombres des vivants qui se meuvent derrière lui dans la lumière du soleil, les ombres fuyantes et insaisissables des Idées-substances, qu'éclaire le Soleil du monde intelligible, Dieu ou l'Idée du Bien.

Une métaphore toutefois vaut-elle une explication ? Les Idées platoniciennes sont ce par quoi les choses sont constituées dans leur espèce, l'Homme en soi ou l'Humanité est ce qui fait que Socrate est homme, le Beau en soi ou la Beauté est ce qui fait qu'Alcibiade ou Callias sont beaux, etc., en d'autres termes les Idées platoniciennes sont les essences des choses et de leurs perfections. En même temps néanmoins elles sont séparées des choses, elles habitent un autre monde qu'elles. Comment donc expliquer le rapport des choses à leurs Idées ? Platon répond qu'elles en sont des *ressemblances* ou des *participations*. Mais ces mots qui recevront plus tard, chez les Scolastiques, une signification profonde, n'ont dans le système de Platon lui-même qu'un sens métaphorique, sans valeur proprement intelligible. Après cela il faudrait dire pourquoi et comment il existe autre chose que les Idées, c'est-à-dire que la Réalité pure ; en d'autres termes il faudrait dire quelle est la chose qui « participe » aux Idées, qui reçoit leur ressemblance ou leur reflet ? Platon répond que c'est la *matière* (ou l'infini, ἄπειρον). Et comme les idées sont *ce qui est*, il est forcé de désigner la matière comme *ce qui n'est pas* comme une sorte de non-être existant, concept fécond qui entre les mains d'Aristote sera purifié de toute contradiction interne, mais qui, tel que Platon le présente, semble répugner à lui-même, d'autant plus que Platon le confond ailleurs avec l'espace pur des mathématiciens.

11. Quoi qu'il en soit de ces difficultés métaphysiques, Platon poursuit logiquement la construction de son édifice doctrinal. La théorie des Idées entraîne tout un ensemble systématique, concernant la connaissance, l'homme, le monde physique.

La connaissance humaine se divise en deux genres absolument différents : l'imagination (εἰκασία) et l'opinion (δόξα) d'une part, qui

portent sur ce qui, par nature, ne peut pas être objet de science, sur le monde visible et corruptible et sur ses ombres décevantes ; la connaissance intellectuelle d'autre part (νόησις), qui porte sur les choses intelligibles et qui comprend elle-même la raison (διάνοια), dont les nombres mathématiques sont l'objet propre et l'intelligence (νοῦς), qui s'élève par la dialectique à la contemplation intuitive des Idées-Essences, et, par-dessus tout le reste, à la contemplation de Dieu, le Bien suressentiel.

Comment maintenant expliquer la connaissance intellectuelle, ou l'origine des idées qui sont en nous, et qui sont l'image des Idées éternelles ? Ces idées ne peuvent pas venir des sens, rivés à l'illusion, il faut donc qu'elles nous viennent directement d'en haut, et qu'elles soient *innées* dans notre âme : dans une existence antérieure, avant d'être unie au corps, notre âme a contemplé les Idées, et possédé intuitivement la Science. Cette science demeure en nous, mais offusquée et obscurcie par la vie du corps ; elle est là, comme un souvenir endormi, et en la réveillant peu à peu, l'effort vers la sagesse nous fait reconquérir l'intuition primitive de la vérité. Ainsi l'homme est un pur esprit conjoint de force à un corps, et comme un ange emprisonné dans la chair (*dualisme psychologique*). L'âme humaine a vécu déjà avant d'animer le corps, auquel elle est unie en punition de quelque faute antérieure, bien plus, elle passe, à l'instant de la mort, dans un autre corps, et Platon ne professe la croyance à l'immortalité de l'âme qu'en la liant au dogme pythagoricien de la transmigration ou métempsycose.

Quant au monde physique, puisqu'il n'est pas objet de science, Platon n'en peut traiter que par des fables ou des mythes, qu'il développe avec toutes les ressources d'un art exquis, mais qui ne font que masquer l'impuissance de sa doctrine à l'égard de la réalité corporelle.

C'est dans ces mythes qu'il attribue la production ou plutôt l'organisation du monde à un *démiurge*, — regardé par beaucoup d'interprètes comme distinct de Dieu et inférieur à lui, et qu'il développe cette étrange idée que tous les organismes vivants proviennent de l'homme ; les premiers hommes produits par les dieux étaient du sexe masculin ; ceux qui ont mal vécu ont été après leur mort changés en femmes, qui à leur tour, si elles ont continué à pécher, ont été changées en animaux sans raison, et même peut-être en végétaux...

En ce qui concerne enfin les actes humains, Platon, après Socrate, mais plus clairement que lui, établit la vérité fondamentale de la

philosophie morale : ce n'est pas le plaisir ni la vertu, ni aucun bien particulier, c'est Dieu même et Dieu seul qui est le Bien de l'Homme. Mais comment l'homme prend-il possession de son Bien ? En se rendant autant que possible, répond Platon, semblable à lui, par le moyen de la vertu et de la contemplation. Platon approfondit aussi, bien que d'une manière insuffisante, la notion de la vertu, et il ébauche la théorie des quatre Vertus cardinales, Prudence, Justice, Force, Tempérance ; il enseigne qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre ; et dans la *République* (1) il fait du juste persécuté un portrait si noble et si pur qu'on y croit voir passer on ne sait quel reflet du divin Visage. Mais son intellectualisme outré lui fait méconnaître la différence qui sépare les actes de l'intelligence pratique et ceux de l'intelligence spéculative, et confondre la vertu, qui suppose la rectitude de la volonté, avec la science, qui perfectionne le seule raison. En conséquence il applique à faux ce principe, vrai en lui-même, que la volonté suit toujours la conduite de l'intelligence, et il déclare que le péché n'est imputable qu'à un défaut de science, et que personne ne fait le mal en le voulant : « tout pécheur n'est qu'un ignorant ». Théorie qui conduit, malgré Platon d'ailleurs, à ruiner le libre arbitre. — Dans sa philosophie de la société, la même tendance idéaliste et rationaliste lui fait appliquer à faux ce principe vrai que la partie est pour le tout, en sorte que dans sa République idéale, gouvernée par les philosophes, tous les individus sont pour le bien exclusif de l'État, à qui appartiennent tous les droits, et qui dispose souverainement de tout ce qui peut être possédé à un titre quelconque, depuis les biens matériels jusqu'aux femmes et aux enfants, à la vie et à la liberté des citoyens (*communisme absolu*).

12. Les erreurs de Platon dérivent surtout, semble-t-il, de son parti-pris passionné pour la culture mathématique, qui le conduit à mépriser la réalité empirique. Elles dérivent aussi d'une conception trop ambitieuse de la philosophie, en laquelle Platon, bien qu'avec plus de mesure et de discrétion que les Sages de l'Orient, voudrait trouver la purification et le salut, et la vie de tout l'homme. Aussi bien est-ce à cause des principes d'erreur latents dans le platonisme que l'on verra se rattacher à Platon, plus ou moins directement, toutes les grandes chimères philosophiques qui tendront d'une manière ou de l'autre à traiter l'homme comme un esprit pur.

Mais chez Platon lui-même on peut dire que ces principes d'erreur ont été maintenus dans une atmosphère trop pure pour pouvoir

(1) *Lib.* I, 362 a.

donner tout leur fruit et vicier l'essence même de la pensée. C'est pourquoi un saint Augustin pourra tirer tant de vérités du vieux trésor platonicien.

La pensée de Platon travaille en amplitude, et cherche à embrasser toutes choses en une seule étreinte. Mais sa sagesse supérieure et merveilleusement intuitive l'empêche d'arrêter d'une manière irréparable et de figer en une doctrine définitive bien des attitudes qui restent chez lui mouvantes. Là où se trouve un point faible, et où un autre insisterait, il passe. En sorte que ce qui est en soi une marque d'imperfection, le vague, l'imprécis, l'inachevé où il demeure si souvent, et ce mode d'exposition plus esthétique que scientifique, qui ne procède que par métaphores ou symboles, et que saint Thomas juge à bon droit sévèrement (1), en fait lui est salutaire, et préserve d'une déformation trop dommageable les vérités qu'il a su conquérir. A ce point de vue on pourrait dire que le platonisme est faux si on le prend comme système, à l'état d'*être*, mais que si on le prend à l'état de *devenir*, comme mouvement menant à un terme autre que lui, il a été dans la genèse de la vraie philosophie une précieuse forme de passage.

§ 2. — *Aristote.*

13. Pour dégager toutefois cette vérité, il a fallu le puissant redressement opéré par Aristote. En mettant en pièces le système de son maître, Aristote a su ajuster au réel les principes formels que celui-ci avait découverts et qu'il appliquait à faux, et ramener les grandes vues de Platon à la mesure d'un *bon sens* transcendant : et il a ainsi sauvé de la pensée de Platon tout ce qui avait en soi principe de vie.

Il a fait bien plus encore. Il a fondé pour toujours la vraie Philosophie. S'il a sauvé tout ce qu'il y avait de juste et de bon, non seulement en Platon, mais dans tous les anciens penseurs de la Grèce, et s'il a mené à bien la grande œuvre de synthèse que Platon avait tentée prématurément, c'est qu'il a réussi à assurer d'une façon définitive les prises de l'intelligence humaine sur la réalité. Son œuvre n'est pas seulement le fruit parfait de la sagesse grecque, purifiée des erreurs de Platon, et des traces étrangères qu'on rencontre chez

(1) « *Plato habuit malum modum docendi : omnia enim figurate dicit et per symbola, intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba.* » S. Thomas, *in I de Anima*, VIII.

lui, elle est aussi et surtout le fruit entièrement formé, et dont les diverses parties n'auront plus qu'à croître et se développer, de la sagesse universellement humaine. Avec Aristote la philosophie s'établit et s'organise dans la vérité.

Après lui la pensée grecque en décadence ne saura pas rester fidèle à la vérité. Elle recevra encore beaucoup d'enrichissements matériels, mais pour l'essentiel elle fera dévier la philosophie au lieu de la perfectionner.

Pendant vingt ans Aristote a suivi les leçons de Platon. Mais c'était un disciple redoutablement armé pour la critique : personne n'a réfuté avec plus de force que lui l'idéalisme platonicien, ni mieux montré l'impossibilité d'un système qui met hors des choses la substance de celles-ci.

Il est bien vrai que les essences des choses sont, comme le voulait Socrate, l'objet premier de l'intelligence, bien vrai aussi, comme l'a vu Platon, que l'essence de Pierre, de Paul et de Jean c'est l'humanité ou *nature humaine*, abstraction faite des caractères individuels propres à Pierre, Paul ou Jean en particulier. Mais cette essence n'existe sous cet *état* universel que dans une intelligence, — dans notre esprit qui la tire ou l'*abstrait* des choses, en l'être individuel desquelles elle existe incorporée (2) ; et d'autre part c'est seulement dans sa constitution intelligible (comme ne pouvant être pensée qu'avec tels attributs), ce n'est pas dans son existence réelle qu'elle est éternelle et nécessaire. En sorte que les essences des choses périssables n'existent pas séparées des choses ou à l'état pur, et que tout le monde platonicien des Idées-Archétypes est simple fiction.

Ce qu'il faut dire, comme nous le verrons plus tard en détail, c'est qu'il y a dans les choses un élément intelligible et immatériel, — appelé « forme » par Aristote, — en raison duquel elles ont telle ou telle nature ou essence. Mais ce principe n'est pas séparé des choses, il est dans les choses elles-mêmes, il entre dans la constitution de leur substance. Et, dès lors, les choses individuelles, changeantes et périssables, ne sont plus des ombres illusoires, elles sont la réalité.

S'il y a des réalités plus hautes, il n'y en a pas de plus immédiatement accessible pour nous. Si le monde sensible est comme une ressemblance imparfaite de la pure spiritualité de la vie divine, c'est là

(1) Cf. S. Thomas, *Comment. sur la Métaph. d'Aristote*, lib. I, lect. 10, n. 158.

un être qui ressemble à un autre être, et non une simple image ne subsistant pas en soi. Si ce monde est soumis au devenir, il n'est pas devenir pur, mais il y a en lui des réalités stables et substantielles. S'il n'y a pas de science du singulier sensible *comme tel*, une science est possible pourtant de la réalité sensible, parce qu'il y a, incarné pour ainsi dire dans cette réalité, quelque chose d'intelligible et d'immatériel.

Ainsi le monde des corps n'est pas objet de pure opinion, exprimable seulement en mythes et en apologues, il est objet de science, d'une science qui est la Physique. Aristote est le véritable fondateur de la Physique (1). Avec une puissance incomparable, il a soumis la mobilité à l'immuable lumière de l'intelligence, en montrant qu'il y a dans ce qui change des lois qui ne changent pas, en nous livrant la nature du mouvement lui-même de la génération et de la corruption, en distinguant enfin les quatre grandes causes qui agissent dans le monde sensible.

Résumant lui-même, en termes singulièrement roides et sévères, sa longue argumentation contre la théorie des idées, — Platon, dit-il, méconnaît entièrement la vraie nature de la cause formelle, en la séparant des choses. — « En croyant découvrir la substance des choses visibles, il n'a fait qu'imaginer d'autres substances à côté d'elles. Et quant à savoir comment les idées ainsi posées sont les substances de ces choses, il ne répond que par des mots vides, la « participation » qu'il invoque n'étant rien du tout. » — Dès lors, il ne peut plus rien dire de satisfaisant sur la nature, et transférant aux idées toute causalité comme toute réalité véritables, il demeure incapable d'assigner le rôle de la causalité efficiente et de la causalité finale dans l'activité des choses. « Il néglige « donc » la cause efficiente principe du changement. » — « Il laisse également de côté ce pourquoi agissent toute intelligence et toute nature, la cause finale... C'est que de nos jours les Mathématiques ont absorbé la Philosophie, et qu'on prétend expliquer avec elles tout le reste des choses... »

« Quant au mouvement, si les Idées sont immobiles », il n'y a pas de Mouvement-archétype dans le monde des Idées ; mais alors « d'où le mouvement peut-il venir, selon le système platonicien ? Or, en

(1) La physique expérimentale d'Aristote (science des phénomènes) est un magnifique édifice intellectuel complètement ruiné par des erreurs de fait. Mais sa physique philosophique (science de l'être mobile comme tel) restera toujours debout, elle contient les fondements et les principes de toute vraie philosophie de la nature.

ôtant le mouvement, on supprime du même coup toute investigation de la nature (1). »

La réfutation de la théorie des Idées entraîne logiquement la critique et la rectification de toutes les autres parties du système platonicien. En ce qui concerne la connaissance humaine, Aristote montre que la Physique, la Mathématique et la Métaphysique ou Philosophie première sont bien trois sciences différentes, mais différentes par leur objet, non par la faculté qu'elles mettent en œuvre, et qui est pour elles trois la raison. Il montre aussi et surtout, par cette admirable analyse de l'*abstraction*, qui commande toute la philosophie, que nos idées ne sont pas innées, comme les souvenirs de ce que nous aurions vu avant de naître, mais qu'elles viennent des sens par l'effet de l'activité de l'esprit.

En ce qui concerne l'âme humaine, si, par réaction contre la métempsycose platonicienne, et par excès de prudence scientifique, il s'abstient de rien rechercher sur la condition où elle se trouvera après la mort, il fonde du moins sur des bases inébranlables la doctrine spiritualiste, en établissant d'une part, — contre le *dualisme* de Platon, — l'unité substantielle de l'être humain, composé de deux parties substantielles incomplètes et complémentaires, d'autre part, — contre les matérialistes, — la spiritualité des opérations de l'intelligence et de la volonté ; et il crée ainsi la seule psychologie capable d'assimiler et d'interpréter l'immense matériel de faits qu'accumulera l'expérimentation moderne.

En ce qui concerne enfin les actes humains, il fait voir, par sa distinction du jugement spéculatif (qui dépend de l'intelligence seule) et du jugement pratique (qui dépend aussi de la volonté), comment le libre arbitre est possible, et comment le pécheur fait le mal qu'il connaît ; il met au point le concept et la théorie de la vertu, et il fixe, en ce qui concerne surtout les vertus cardinales et l'analyse des actes humains, les traits principaux de ce que sera dans l'ordre naturel l'enseignement moral chrétien.

14. Mais ce n'est pas seulement dans son rapport avec Platon, c'est dans son rapport avec *ce qui est*, et d'une manière absolue, qu'il faut voir Aristote. Car Platon n'a fait que lui fournir l'occasion de se mesurer lui-même avec l'être. Aristote est sorti vainqueur de ce combat, nous donnant par ses grands concepts de la *Puissance* et de l'*Acte*, de la *Matière* et de la *Forme*, des *Catégories*, des *Transcendentaux*, des *Causes*, les armes qu'il

1. *Met.*, lib. I, ch. IX, 992 a 23-992 b 10.

nous faut pour le mener à notre tour, et nous apprenant, vrai maître de sagesse, à nous élever de la considération des choses visibles et périssables à celle du vivant impérissable qui ne change pas. « Immobile dans son activité pure, cet être n'est soumis à aucune sorte de changement... Tel est le principe dont dépend le ciel et la nature. Son bonheur ressemble aux joies suprêmes que nous ne pouvons goûter qu'un instant, mais lui il le possède éternellement. Son bonheur, c'est son acte..., c'est l'acte de la souveraine intelligence, la pensée pure se pensant elle-même... Il est admirable que Dieu ait toujours la joie que nous n'avons que parfois, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore ; or, c'est ainsi qu'il l'a. Et il a la vie. Car l'acte de l'intelligence est une vie. Or Dieu est cet acte même à l'état pur. Il est donc sa propre vie : cet acte subsistant en soi, telle est sa vie éternelle et souveraine. C'est pourquoi l'on dit qu'il est un vivant éternel et parfait ; parce que la vie qui dure éternellement existe en Dieu, car il est cela, la vie même (1). » Et ce Dieu est parfaitement un, absolument unique. « Ceux qui prennent pour principe le nombre mathématique, et une suite indéfinie d'essences sans lien entre elles, font de l'univers une collection décousue de choses agissant sans ordre. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés, et, selon le mot d'Homère, *la pluralité des chefs ne vaut rien. Qu'il n'y ait qu'un chef* (2). »

Aristote est en même temps l'esprit le plus positif et l'esprit le plus métaphysicien. Merveilleusement réaliste, il se plie sans effort à toutes les exigences de ce qui est, et accueille en sa pensée toutes les variétés de l'être sans jamais rien forcer ni déformer, avec une puissance et une liberté d'esprit qui ne seront surpassées que par la candeur limpide et la force angélique de saint Thomas d'Aquin. Mais toute cette richesse est ordonnée dans la lumière des principes, assujettie, classée, mesurée, dominée par l'intelligence ; et c'est là l'œuvre même de la sagesse qui, placée en haut, embrasse tout d'un seul regard.

Pourtant la pensée d'Aristote travaille moins en amplitude qu'en profondeur. Il s'inquiète peu de faire voir les proportions et les vastes ensembles de sa doctrine ; il s'applique avant tout à saisir avec une méthode absolument sûre et une précision sans défaut ce que chaque nature a connaître a de plus original et de plus intime, de plus *elle-même*. C'est ainsi qu'il n'a pas seulement organisé la

(1) Métaph., XII, ch. vi, 1072 b.
(2) Id., XII, ch. x.

science humaine, et établi sur leurs bases la Logique, la Biologie, la Psychologie, la Philosophie naturelle, la Métaphysique, la Théologie naturelle, l'Éthique et la Politique, mais qu'il a aussi taillé le diamant d'une multitude de définitions ou de sentences précieuses où resplendissent les feux du réel.

Aussi bien doit-on dire sans hésiter qu'Aristote est tout à fait unique parmi les philosophes, unique par le génie, par les dons, par l'œuvre. Il est dans l'ordre que ce qui est beau soit difficile, et que ce qui est difficile soit rare. Mais s'il s'agit d'une œuvre extraordinairement difficile, et en elle-même, et par les conditions qu'elle suppose, il est à croire qu'un seul ouvrier se rencontrera pour s'en acquitter. D'autre part, un édifice bien construit n'est pas élevé d'ordinaire sur le plan de plusieurs architectes, mais sur le plan d'un seul. Si donc la sagesse humaine ou philosophie devait être un édifice suffisamment bien construit, il fallait que les fondements en fussent posés un jour par un seul. Sur ces fondements des milliers de manœuvres et d'architectes-disciples pourront construire à leur tour, car la science ne grandit que par l'effort commun des générations humaines, et elle ne sera jamais achevée. Mais il aura fallu un seul maître-architecte (1). « Les choses ne veulent pas être mal gouvernées. La pluralité des chefs ne vaut rien ; qu'il n'y ait qu'un chef. »

C'est pourquoi, malgré les erreurs, imperfections ou insuffisances qui marquent chez lui les limites de la raison humaine (2), Aristote

(1) Descartes le déclare fort bien dans son *Discours de la Méthode :* « Il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. »

Mais il avait le tort : 1° de se croire lui-même désigné pour cette œuvre ; 2° de penser qu'à lui seul il était capable, — si du moins le temps et les expériences ne lui avaient fait défaut, — non seulement de fonder mais d'achever la science ; 3° de rejeter avec mépris tout l'effort des générations précédentes au lieu qu'Aristote n'a réussi dans son œuvre qu'en consultant, discutant et analysant la pensée de ses devanciers, et en profitant de tout le labeur humain accumulé avant lui.

(2) On a attribué souvent à Aristote certaines erreurs commises par ses disciples ou ses commentateurs, notamment au sujet de l'âme humaine, et au sujet de la Science et de la Causalité divines. Mais un examen attentif de ses textes montre que le philosophe lui-même n'a jamais mis réellement en doute la survivance de l'âme après la mort (Cf. *de Anima*, III, 5). Il n'a pas enseigné non plus que Dieu n'est pas cause efficiente du monde, et ne meut le monde qu'à titre de Fin ou de Bien désiré. (Le texte de la *Métaph.*, XII, 7, signifie seulement qu'en mouvant le monde Dieu reste lui-même *aussi pur de tout changement* que la fin ou le bien désiré lorsqu'elle meut l'appétit, c'est-à-dire, en termes philosophiques, que l'action de Dieu sur le monde n'est pas une action *formellement transitoire*. Quant au texte (*Métaph.*, XII, 9) où Aristote, cherchant à déterminer que

est bien par excellence le Philosophe, (1 comme saint Thomas est le Théologien.

J. MARITAIN.

est l'objet formel de l'intelligence divine, remarque qu'il vaut mieux ignorer que connaître certaines choses inférieures, il n'a nullement la valeur d'une conclusion signifiant que Dieu ne connaît pas les choses du monde, mais n'est avancé là que pour *préparer* la solution de la question posée. Cette solution, telle que l'indique Aristote, est formellement vraie, et consiste à dire, comme le fera plus tard saint Thomas, que l'intelligence divine à cause de son indépendance absolue, n'a pour objet formel que l'essence divine elle-même, et ne connaît pas les choses du monde *en elles-mêmes*, mais *en cette essence*, où tout est vie.

Il reste cependant que l'idée de *création* n'est nulle part explicitement formulée par Aristote, et que sur les questions les plus difficiles à résoudre sans l'aide de la révélation (relation du monde à Dieu, sort de l'âme après la mort), il garde une réserve, fort prudente en soi, peut-être mais qui donne à son œuvre un caractère manifeste d'inachèvement.

(1) S'inspirant de l'admirable *Ecole d'Athènes* de Raphael, où Platon est représenté comme un vieillard inspiré la face levée vers le ciel, et Aristote comme un homme jeune et plein de force, montrant d'un doigt vainqueur la terre et la réalité, Gœthe a tracé dans sa *Théorie des couleurs* (2. *Abtheil, Ueberliefertes*) un remarquable parallèle entre Platon et Aristote :

« Platon, dit-il, semble agir comme un esprit descendu du ciel à qui il a plu d'habiter quelque temps sur la terre. Il ne cherche guère à connaître ce monde : il s'en est fait d'avance une idée, et ce qu'il désire surtout, c'est de communiquer aux hommes, qui en ont si grand besoin, les vérités qu'il a apportées et qu'il a du bonheur à leur donner. S'il pénètre aux fond des choses, c'est bien plutôt pour les remplir de son âme que pour les analyser. Il aspire toujours et ardemment à s'élever, pour regagner le séjour d'où il est descendu. Par ses discours, il cherche à éveiller dans tous les cœurs l'idée de l'Être unique et éternel, du bien, du vrai, du beau. Sa méthode, sa parole semblent fondre, réduire en vapeur les faits scientifiques qu'il a pu emprunter à la terre.

Aristote au contraire, agit avec le monde simplement comme un homme. Il semble être un architecte chargé de diriger une construction. C'est ici qu'il est, c'est donc ici qu'il doit travailler et bâtir. Il s'assure de la nature du sol, mais uniquement jusqu'à la profondeur des fondations. Quand à ce qui s'étend au delà, jusqu'au centre de la terre, il ne s'en occupe en rien. Il donne à son édifice une base immense : il va chercher partout des matériaux, il les classe, et bâtit peu à peu. C'est ainsi qu'il s'élève, semblable à une pyramide régulière, tandis que Platon est monté rapidement vers le ciel comme l'obélisque, comme la pointe aiguë de la flamme.

« Ces deux hommes, qui représentent des qualités également précieuses et rarement réunies, se sont pour ainsi dire partagé l'humanité. »

LA PHILOSOPHIE ET LA GUERRE

La terrible guerre que nous venons de subir et qui aura des suites incalculables sur notre développement national, a permis à tous ceux qui réfléchissent de procéder à une revision de leurs jugements de valeur sur les hommes et les choses : il n'est pour ainsi dire pas de problème social qu'elle n'éclaire d'un jour nouveau et parfois brutal. La guerre nous a notamment fait toucher du doigt les dangers qui menaçaient la philosophie française, et elle nous a révélé les insuffisances ou les lacunes de notre enseignement philosophique. Elle aura donc son contre-coup, plus ou moins lointain, sur l'orientation de nos philosophes et sur l'enseignement de la philosophie en France. Il serait prétentieux d'affirmer qu'une ère nouvelle datera de la guerre mondiale ; mais nous voulons profiter des dispositions du public et des tendances réformatrices qui s'affirment de tous côtés pour formuler les réflexions de bon sens que nous inspire la situation actuelle.

Chez nous, la philosophie est le couronnement des études libérales et comme la consécration des humanités ; nul ne songe à contester l'utilité de la classe de philosophie que bien des étrangers nous envient. Mais cet enseignement, qui peut être très fécond et même très salutaire, est le plus délicat de tous, car c'est celui qui aborde les problèmes les plus graves et qui laisse au maître le plus d'initiative. Son efficacité n'existe que dans la mesure où il tend à promouvoir la réflexion personnelle, où il apprend à « douter où il faut », mais aussi à « croire où il faut », où il nourrit l'esprit de principes fermes de critique, et fortifie en même temps les convictions nécessaires. Cependant la classe de philosophie n'est pas destinée à former des apprentis philosophes, ce qui est proprement le rôle de l'enseignement supérieur.

Mais on ne peut isoler l'enseignement secondaire de l'enseignement supérieur, car il est partout sous sa dépendance immédiate, et les professeurs de collège se recrutent parmi les étudiants des facultés. Cette dépendance est même plus étroite en philosophie qu'en littéra-

ture ou en science. Avant donc de parler de l'enseignement secondaire de la philosophie, il importe d'envisager la question de l'enseignement supérieur, en donnant à ce mot un sens très large : nous entendons par là non seulement les enseignements *ex cathedrâ*, mais aussi les enseignements par le livre ou la revue, qui n'émanent pas toujours de professionnels, mais qui sont la forme idéale, parce que la plus mobile, de l'enseignement magistral.

I

L'enseignement supérieur en philosophie me paraît souffrir de deux grands maux : en premier lieu, l'abus de l'histoire et spécialement de l'érudition germanique ; en second lieu, l'absence d'organisation et de tradition stable.

Certes, je suis loin de nier l'utilité de l'histoire de la philosophie, mais je la conçois comme une discipline spéciale et proprement sociologique, au même titre que l'histoire des sciences, des arts, de la littérature, des techniques, etc. En tout cas, je ne puis partager l'opinion de M. Boutroux, qui prétend que « la philosophie ne saurait se passer de l'histoire de la philosophie (1) ». La philosophie est une chose, l'histoire de la philosophie en est une autre : un historien de la philosophie peut être un médiocre philosophe, et un bon philosophe peut ignorer en grande partie la tradition, sauf peut-être celle qui le touche immédiatement. Le dédain des prédécesseurs a même été pour de grands philosophes la condition de leur originalité. En effet, le champ de l'histoire est illimité ; son étude suffit à absorber toute l'activité d'un homme, et risque d'étouffer en lui la spontanéité créatrice : quand on passe son temps à ressusciter les morts, on ne peut guère s'occuper des vivants ! Les initiateurs, dans tous les domaines, ne s'adonnent aux recherches proprement historiques que sur le tard, quand leur veine est tarie. Sans doute certains maîtres les ont toujours attirés, parce que leur génie offrait de l'affinité avec leur tour d'esprit ; mais il ne faut pas confondre ce commerce assidu des grands maîtres avec l'archéologie ou l'érudition byzantine.

Je reconnais, certes, que la lecture des grands philosophes est le plus merveilleux excitant à la réflexion philosophique, comme la lecture des mémoires de grands savants est la meilleure initiation à la

(1) V. son *Rapport* au Congrès de Genève 1904 [illegible] intéressante [illegible] qui a suivi.

science. Cette connaissance directe, il faut la provoquer par tous les moyens. Encore convient-il de la limiter aux grandes œuvres, aux œuvres achevées qui expriment dans sa plénitude la pensée d'un génie de premier ordre et dont les conceptions ne sont pas rendues caduques par l'état de la civilisation : le reste est affaire d'initiative personnelle. Trop souvent des ouvrages mutilés ou de simples ébauches figurent au programme de l'agrégation de philosophie (1), si bien que l'épreuve historique prend la forme d'une explication philologique : un bon helléniste s'en tire mieux qu'une intelligence vigoureuse. La connaissance des langues anciennes et modernes et, tranchons le mot, la mémoire tiennent trop souvent lieu chez les candidats d'une réflexion active et personnelle.

Cette pratique est liée à l'usage qui rattache l'enseignement de la philosophie à la Faculté des Lettres : il n'en est pas de plus funeste pour l'avenir de la spéculation. Sans méconnaître les trésors d'observations psychologiques contenus dans les chefs-d'œuvre littéraires (c'est d'ailleurs surtout aux professeurs de l'enseignement secondaire qu'il appartient de les utiliser pour faciliter la transition de la psychologie empirique à la psychologie scientifique), je constate que de tout temps la philosophie a été alimentée et renouvelée par les sciences et les techniques. Les vrais philosophes ont médité sur le savoir de leur époque ; les plus grands ont été des savants éminents, notamment des mathématiciens. Parmi les philosophes français les plus marquants du XIXe siècle, on n'en peut guère citer qu'un, Maine de Biran, qui n'ait pas reçu une formation purement scientifique, tous les autres étaient au moins des amateurs distingués en science. Depuis l'essor des sciences expérimentales, c'est surtout de ce côté que la curiosité des philosophes doit s'orienter ; les disciplines sociales, plus arriérées que les sciences de la nature, leur offrent aussi des matériaux en abondance. Mais quelle outrecuidance de traiter, par exemple, le problème de la matière ou de la vie si on ignore les conquêtes récentes de la physique, de la chimie, de la biologie ! Et que dire de celui qui parle du langage sans connaître les principaux résultats de la linguistique ? Il est condamné à tourner dans un cercle puéril ou à ressasser des théories désuètes. Au lieu d'ouvrir des vues sur la nature et sur la société contemporaine, la philosophie ainsi comprise prend plaisir à fermer les horizons. On s'est moqué,

(1) Je ne parle pas du caractère artificiel de ce concours, destiné *en théorie* à sélectionner les meilleurs professeurs du secondaire et qui devait compter surtout des épreuves *pratiques*.

avec raison, de la philosophie oratoire de V. Cousin : que nous offre-t-on pour la remplacer? Un défilé kaléidoscopique de systèmes; encore oublie-t-on souvent d'éclairer la lanterne, car l'histoire de la philosophie ne se comprend pas en dehors de l'histoire des sciences.

Le remède à cet état de choses consisterait à rattacher la philosophie à la Faculté des Sciences, ou, mieux encore, à l'ériger en Faculté indépendante. Le souhait en a été maintes fois exprimé, mais sans résultats pratiques. Se rencontrera-t-il un ministre de l'Instruction publique assez clairvoyant et assez énergique pour réaliser cette réforme que réclament tous les amis de la philosophie? Les sciences comme la philosophie retireraient le plus grand bénéfice de cette alliance. Il appartient aux Facultés libres de prendre cette initiative et de devancer l'enseignement officiel. A cet égard, elles peuvent s'inspirer utilement de ce qui existe à Louvain. Il convient aussi de signaler l'organisation de la *Faculté de philosophie* de l'Institut catholique de Paris, qui est unique en son genre, depuis sa réforme en 1912. Cette Faculté conçoit son enseignement comme le Droit et la Médecine. La première année d'études est une année de culture générale, philosophique et scientifique : les élèves suivent un *cours général de philosophie* sous la direction d'un seul professeur, et, simultanément, des cours de physique et chimie ainsi que de sciences naturelles. La 2e et la 3e années, qui préparent à la licence et au doctorat, sont des années de spécialisation. A côté des professeurs de philosophie et d'histoire de la philosophie, tous spécialisés et traitant de questions spéciales, il y a des professeurs de sciences, spécialistes traitant des questions scientifiques les plus importantes pour un philosophe. Il y a en outre un cours de psychologie pédagogique et un commencement de laboratoire de psychologie expérimentale, puis un cours de sciences économiques, amorce de l'enseignement sociologique. Cette souple organisation, qui est susceptible de perfectionnements, fait honneur à l'enseignement libre, et sera sans doute imitée.

La philosophie, conçue comme une discipline littéraire, risque, en effet, de se résorber dans l'histoire de la philosophie. Celle-ci menaçait d'étouffer chez nous la spontanéité spéculative. D'autre part, elle est responsable, dans une large mesure, de l'importation globale et aveugle des doctrines germaniques, destructrices de notre intelligence lucide et pondérée.

Il est indéniable que, depuis 1871, la pensée française est imprégnée et comme saturée de germanisme. Pendant que nos historiens et nos exégètes se plaçaient à la remorque des érudits allemands,

malgré les avertissements de Fustel de Coulanges, nos philosophes, qui n'avaient pas lu Edg. Quinet ni Cournot, s'agenouillaient devant la Métaphysique d'outre-Rhin. Des professeurs, d'ailleurs remarquables, mettaient le kantisme à la mode, et envoyaient nos jeunes agrégés exclusivement dans les universités allemandes. La faveur dont jouit le néo-criticisme dans l'enseignement officiel vient en partie de son inspiration kantienne. Enfin, Bergson lui-même a repris les méthodes de la philosophie post-kantienne, et acclimaté chez nous un vague romantisme.

La réaction contre cet envoûtement, qui se dessinait déjà avant la guerre, ne fera que s'accentuer. Il faudra seulement prendre garde d'aller trop loin dans cette voie, et de tomber d'un excès dans l'excès contraire. Car il serait imprudent de condamner en bloc l'étude des philosophes allemands. J'estime même que ce sera, pour nous Français, un devoir pressant de suivre avec une particulière attention les mouvements d'idées dans les pays germaniques, outre que l'intelligence nationale doit rester ouverte à tous les courants et être renseignée sur tout ce qui paraît de notable à l'étranger. Mais savoir et comprendre n'est pas forcément admirer, encore moins adopter. On reste confondu quand on songe que des hommes qui connaissaient admirablement la philosophie allemande et qui avaient pour mission de nous éclairer, ont attendu la déclaration de guerre pour nous faire part de leurs impressions sur l'Allemagne intellectuelle et pour dénoncer les visées impérialistes de la pensée allemande. Presque seuls les catholiques restaient sur la défensive, et quelques jeunes gens avaient compris leur rôle d'avertisseurs de l'opinion publique.

L'attitude que nous devons adopter vis-à-vis de l'Allemagne pensante, elle a été admirablement définie par le regretté V. Delbos dans sa conférence du 14 mars 1915 sur « l'Esprit philosophique de l'Allemagne et la Pensée française (1) ». Après Duhem (2), il a montré la tendance de la pensée allemande à pousser jusqu'à leurs dernières conséquences les thèses initiales : la philosophie et la science allemandes sont « einseitig ». C'est d'Allemagne que nous sont venus le matérialisme sous ses formes les plus épaisses et le socialisme le plus grossier, le subjectivisme le plus effréné comme l'individualisme le plus anarchique ! Et je ne parle pas de l'orientation antifrançaise, voire anticatholique de certains philosophes allemands.

(1) Editée chez Bloud et Gay.
(2) V. ses leçons sur la *Science allemande*. Paris, Hermann.

Remarquons aussi avec Delbos que « la philosophie allemande, suivant l'inspiration de Leibniz (1), ou plutôt du génie germanique lui-même, a pris presque toujours pour type universel la notion de vie avec son développement du dedans au dehors ». Et concluons avec lui : « N'abaissons ni la conscience ni l'intelligence devant le jeu et devant les lois des puissances obscures et inconscientes. Surtout ne faisons pas de ce qui est propre à l'inférieure nature l'attribut d'une fonction prétendue plus haute de l'esprit. » Gardons notre clair génie, et son goût classique du précis et du mesuré...

Tout n'est pas d'ailleurs à rejeter dans la philosophie allemande. Elle compte des génies de premier ordre et elle a ses parties positives dont l'assimilation s'impose. Par exemple, les travaux d'Helmholtz sont de ceux qu'on peut méditer avec fruit. Mais, d'une façon générale, nous ne connaissons pas assez les penseurs français, et les Allemands n'avaient pas à leur égard la générosité dont nous faisions preuve vis-à-vis de leurs moindres philosophes : n'ont-ils pas escamoté la gloire de notre Malebranche au profit de Geulincx ? Il est juste que nous nous attachions à mieux connaître désormais les philosophes de chez nous. Or nous commençons seulement à fréquenter Cournot, nous admirons Maine de Biran d'un peu loin ; et, quant à Ampère, c'est à peine si nous soupçonnons son existence comme philosophe. Ces trois penseurs éminents me paraissent mériter l'attention des jeunes. J'ajouterais volontiers à leurs noms, parmi les morts récents, ceux d'A. Hannequin et d'O. Hamelin, bien que leur œuvre n'ait pas reçu toute l'ampleur désirable et que leurs conclusions comportent bien des réserves (2).

Toutefois, la philosophie française ne devra pas nous hypnotiser. Le renom de nos penseurs dépendra de notre largeur de compréhension. On sait avec quelle faveur nos productions étaient accueillies dans les pays latins, spécialement en Italie. Il est naturel que nous

(1) Suivant M. Blondel, Delbos n'a pas voulu placer Leibniz dans ses « *Figures et Doctrines de philosophes* » en dépit de son admiration pour le penseur, « parce que le caractère et la doctrine même, en Leibniz, lui semblaient manquer d'une sorte de franchise et d'élévation ».

(2) Je ne crois pas beaucoup au succès persistant du bergsonisme : c'est une philosophie trop personnelle, trop subtile et trop peu rationnelle pour satisfaire aux exigences de l'esprit national. Ce ne sont pas les ouvrages de ses disciples déclarés — je ne veux nommer personne — qui rehausseront son crédit. Je sais bien que le maître n'est pas responsable des écarts de ses disciples, et que Bergson lui-même a tenté de répondre à ses critiques à la fin de l'*Evolution créatrice* (p. 388) en plaçant une intuition supra-intellectuelle au-dessus de l'intuition infra-intellectuelle ; mais cette distinction est plus apparente que réelle. D'ailleurs, on ne saurait nier la puissance de suggestion du bergsonisme.

leur rendions la politesse avec un peu plus d'exactitude qu'auparavant. Au reste, il y aura profit pour nous à mieux connaître les travaux de nos voisins et de nos amis.

Certes, tout n'est pas admirable chez nous. Nous venons d'insister sur la tyrannie qu'exerce dans l'Université française l'histoire de la philosophie. Ce joug lui-même n'est-il pas dû à l'absence de véritable tradition spéculative dans notre pays? On va se récrier. Pourtant, la philosophie française n'offre pas la continuité et la belle ordonnance de la philosophie grecque ou même de la philosophie anglaise. Nous rencontrons chez nous une succession de sommets, mais pas une chaîne suivie. Des individualités puissantes émergent de temps à autre, sans qu'on ait l'impression d'assister à un développement organique. D'aucuns admireront cette diversité : pour ma part, je ne puis la considérer que comme un signe de faiblesse.

Il ne se fait rien de solide en dehors de la tradition, et il n'y a pas de tradition en dehors d'écoles ou de groupements durables. La science progresse par le labeur concerté, non moins que par le désintéressement et par le dévouement à la vérité. Si l'on va au fond des choses, on constate que les génies les plus indépendants, même en art et en littérature, puisent leur force dans l'étude des maîtres qui les ont précédés. Pas plus que la science, et moins que l'art encore, la philosophie ne saurait s'accommoder d'un individualisme chronique, qui mène tout droit à l'anarchie. Assurément, la philosophie n'est pas une science ; mais elle a des parties scientifiques et elle doit participer au progrès général des connaissances. Il y a des problèmes proprement philosophiques qui se poseront à l'esprit anxieux des hommes tant que l'humanité subsistera : si nous ne pouvons avoir la prétention de les résoudre définitivement par voie expérimentale ou par raison démonstrative, nous pouvons du moins avoir l'ambition de les poser avec une netteté croissante, et de multiplier les éléments d'information propres à les élucider toujours davantage. Il est dangereux de s'autoriser de l'exemple de Descartes qui, lui, a commencé par être un grand savant et qui, d'ailleurs, doit plus à ses devanciers qu'il ne l'a avoué et qu'il ne le croyait lui-même. Mais il n'a pas réussi dans son dessein de supplanter la tradition scolastique, car il n'a pas fondé une école durable, et ses successeurs (1) n'ont pas eu plus de chance que lui. Les cahiers des régents d'autrefois ont continué à alimenter l'enseignement secon-

(1) Comme Descartes. A. Comte a voulu supplanter l'enseignement des Jésuites.

daire, et bien des traces en subsistent encore aujourd'hui. Cournot, qui a très bien noté cette persistance du vieux fonds scolastique dans le chapitre VII de son livre sur les *Institutions d'instruction publique en France,* constate cependant son déclin : « Tout s'use, dit-il mélancoliquement, et surtout les morts ne reviennent pas. Puisque la scolastique a péri, même dans les collèges, on ne peut songer à la faire revivre (1). » A. Comte, et après lui Renan, avaient porté le même diagnostic sur le catholicisme : on sait ce qu'il est advenu de leurs prédictions. Depuis Cournot, la scolastique s'est ranimée, grâce à l'impulsion de l'enseignement supérieur libre, et elle tend maintenant à pénétrer dans l'enseignement secondaire sous une forme rajeunie (2). Il est évident qu'il serait aussi vain de vouloir ressusciter la science du XIIIe siècle que la science d'Aristote. La philosophie scolastique contient des éléments caducs qui nous font sourire, mais le sort de ses doctrines n'est pas lié à celui de ces matériaux adventices. Elle a des titres plus sérieux à notre gratitude : qu'on le veuille ou non, elle s'est incorporé le meilleur et le plus substantiel de la pensée antique, elle a enfanté la science moderne, et elle a contribué à façonner notre intelligence. Elle mérite donc qu'on lui accorde quelques audiences, même dans l'Université, et qu'on ne fasse pas commencer à la Renaissance notre histoire philosophique. A cette époque, la scolastique, comme l'art gothique et comme la littérature du moyen âge, était en train de se décomposer : mais on n'a voulu voir que ses déviations, et on a volontairement fermé les yeux sur les principes et les analyses qui avaient assuré son succès. Existe-t-il, par exemple, un ouvrage moderne de morale qui puisse soutenir la comparaison avec les traités des grands scolastiques ?

On me rirait au nez si je préconisais l'introduction de la philosophie scolastique dans les chaires de l'État : telle autre philosophie d'école a laissé de fâcheux souvenirs. Mais, si on ne les admire pas sans réserves, il serait sage qu'on suivît l'exemple des philosophes scolastiques qui, patiemment, ont approfondi leur sillon et accordé leurs efforts. Leur formalisme peut rebuter : il n'en reste pas moins qu'ils avaient su organiser le travail philosophique et créer un foyer de pensée d'une vitalité prodigieuse. La France, à l'heure actuelle, n'offre rien d'approchant ni même d'analogue.

(1) *Op. laud.*, p. 119.

(2) Cette introduction exige un tact très sûr et une grande prudence : les scolastiques n'ont pas dit le dernier mot en philosophie, et tel philosophe moderne les prolonge sans s'en douter. Le danger est de considérer la scolastique comme un édifice achevé *ne varietur*.

Qu'on examine sans parti pris la production philosophique française d'avant-guerre : on assiste à un chaos grandissant, malgré l'énorme dépense de talent intellectuel et de virtuosité dialectique. Dans cette dispersion des efforts et cet émiettement des travaux, personne ne s'entend : aucune unité ni dans le vocabulaire, ni dans les méthodes, ni dans les tendances. Chacun apporte sa philosophie personnelle, un édicule, au lieu d'une pierre à l'édifice. Des adolescents livresques se hâtent de formuler leur vision des choses, et presque personne ne lit leurs thèses, en dehors du jury. Dans le domaine le plus exploité, celui de l'histoire de la philosophie, nous ne saisissons aucun plan d'ensemble, comme celui qui préside, par exemple, aux études de géographie. On n'a même pas réussi à organiser le travail en psychologie (1), où il serait si facile et si nécessaire de concerter les efforts. Aussi ne possédons nous pas encore un manuel de psychologie comparable aux manuels courants de physiologie, c'est-à-dire une *mise au point* des recherches effectuées et des résultats acquis avec une bibliographie des bons travaux. Quant à la morale, il est superflu d'en parler : Brochard a dénoncé avec vigueur la confusion qui règne en cette matière ; et, depuis, l'anarchie n'a fait que s'aggraver. En sociologie, pourtant, il y a eu une tentative méritoire de concentration : elle avait pour organe l'*Année sociologique*, qui, fait significatif, n'a pas tardé à espacer sa publication. Je ne sais si le mouvement survivra à la disparition de son chef, et je dois faire les plus expresses réserves sur les travaux de cette école dogmatique. Durkheim était un théoricien de la connaissance plutôt qu'un savant positif et impartial : c'est se méprendre étrangement que de voir en lui le Lavoisier de la science sociale. A côté vivait une autre école qu'il affectait de mépriser, celle de Le Play et de H. de Tourville qui, malgré l'insuffisance de beaucoup de ses adeptes, a contribué davantage au progrès de la science.

Ce n'est pas en un jour qu'on remédiera à cette dispersion du travail philosophique. Cependant, la nécessité de coordonner les recherches se fait sentir impérieusement là comme ailleurs. Elle ne saurait d'ailleurs être une entrave à l'essor des vrais génies, pas plus que les lois traditionnelles de la versification ne gênent les grands poètes. Les jeunes comprendront sans doute cette nécessité, eux qui sont en train de se grouper pour organiser la production artistique. Mais leur bonne volonté ne sera efficace que si l'État favorise leurs efforts en procédant à une refonte de l'enseignement supérieur. Il s'agirait

(1) Mettons à part l'*Année psychologique* de Binet.

non seulement de rattacher les chaires de philosophie aux Facultés des sciences, mais encore de modifier les conditions du recrutement des maîtres, car l'enseignement supérieur exige des qualités très différentes de celles qui font le bon professeur de lycée. Peut-être aussi conviendrait-il de restreindre le nombre des foyers philosophiques, afin de les rendre plus actifs et de les munir des annexes indispensables.

II

Les professeurs de l'enseignement secondaire ne doivent pas attendre la réalisation de ces réformes pour s'inspirer des leçons de la guerre. Les programmes actuels sont loin d'être satisfaisants ; mais, tels quels, ils peuvent s'adapter à un enseignement plus vivant et plus en harmonie avec les besoins de la société contemporaine.

L'enseignement philosophique s'adresse à des jeunes gens dont l'esprit, en train de muer, se prépare à la formation définitive, dont le cœur et les sens commencent à s'éveiller. Sur ces âmes généreuses et avides de savoir, il a généralement une répercussion profonde : le prestige du maître est considérable, et son influence peut être décisive en bien comme en mal. P. Bourget a analysé d'une façon dramatique le problème de la responsabilité de l'écrivain : combien plus directe est la responsabilité du professeur de philosophie! Si son cours n'est pas tonifiant, il stérilise : ce n'est pas au moment où les âmes ont besoin de toutes les énergies de la croyance pour discipliner leur nature qu'il faut introduire le doute dans leur intelligence. Cournot l'a dit excellemment : « A aucun point de vue, à aucune dose il ne convient de faire entrer le scepticisme dans l'enseignement secondaire (1) ».

Le dilettantisme intellectuel est le grand écueil de l'enseignement philosophique. Or il est le fruit inévitable de leçons où l'histoire tient une trop large place et où les conceptions opposées des philosophes sont heurtées avec complaisance. Le spectacle des antinomies est déconcertant pour des raisons novices. Kant n'a pas inventé les antinomies : elles foisonnent dans Montaigne et dans Pascal. Montaigne en extrait le scepticisme, Pascal le fidéisme, Kant le pragmatisme (2) : trois attitudes également dangereuses, la première surtout.

(1) *Op. laud.* p. 128.
(2) Ces assertions globales comportent quelques correctifs.

Les deux autres permettent de vivre, en attendant ; mais elles produisent dans l'esprit une scission malsaine, et privent la conduite d'une assiette ferme et raisonnable.

Cependant, gardons-nous de croire que le scepticisme soit le résultat exclusif d'un enseignement à base historique : il peut résulter aussi d'un enseignement dogmatique maladroit. Une philosophie trop conceptuelle et trop subtile, trop éloignée des réalités de la vie, peut engendrer un malaise persistant dans les esprits. Introduite dans un monde d'idées qui se raccorde mal ou pas du tout avec son expérience antérieure, l'intelligence se détache bientôt de ce jeu dialectique et se dégoûte de la spéculation. Désormais, elle placera toutes les philosophies sur le même plan, et sera privée des bienfaits d'une doctrine sage et mesurée.

Pour ces raisons, j'estime que le cours de métaphysique doit s'inspirer des données traditionnelles du spiritualisme, non pas celui de Descartes ou de V. Cousin qui est tronqué, mais celui de la tradition aristotélique et thomiste. Il n'est pas question d'affaiblir les thèses matérialistes : il faut les exposer intégralement et loyalement ; elles sont d'ailleurs la meilleure introduction au spiritualisme qui doit être édifié sur leur ruine. Mais évitons d'égarer les jeunes esprits dans les arcanes de l'idéalisme ; ne les nourrissons pas prématurément du kantisme, doctrine que son auteur a élaborée vers cinquante ans et qui rebute des esprits de seize à dix-sept ans. Aussi bien, le programme ne comporte que des *notions* de métaphysique.

Heureusement, la psychologie forme la majeure partie du cours de philosophie. Ici, nous sommes sur un terrain relativement solide, et son étude ne peut manquer de passionner les jeunes gens. Mais savons-nous tirer tout le parti convenable des ressources de la psychologie ? D'ordinaire, notre psychologie est trop abstraite, trop générale : je la voudrais plus concrète, plus voisine de l'individu. Le rôle de la psychologie n'est-il pas, en définitive, de nous apprendre à mieux nous connaître nous-mêmes, et les autres hommes ? Il y a une psychologie subjective qui échappera toujours à ceux qui ne sont pas doués du *sens psychologique* (ils sont la majorité, et il ne faut pas s'en plaindre) ; mais il y a aussi une psychologie objective qui nous apprend à connaître nos semblables et à interpréter correctement leur conduite. Pratiquement, cette psychologie-là est plus précieuse que la faculté d'analyse intérieure : c'est elle qui nous découvre la réalité sous les apparences qui la masquent, et qui nous empêche d'être dupe de toutes les hypocrisies.

C'est pourquoi le professeur ne saurait trop insister sur la psycho-

logie des caractères et sur la psychologie des mentalités (1). La classification des types éthologiques et des familles d'esprits jette une vive lumière sur les faits humains et sur les produits de l'intelligence. Là-dessus des indications schématiques seraient insuffisantes : il faut donner des descriptions vivantes et détaillées, des portraits authentiques empruntés à l'histoire et à la littérature. C'est le meilleur moyen de faire prendre conscience à l'enfant de ses virtualités et de l'aiguiller sur la voie qui sera féconde pour lui. C'est aussi le moyen de lui enseigner ce qu'il peut attendre des personnes qu'il rencontrera dans la vie. Qu'il sache peser et lui-même et les autres à leur juste prix, afin de pouvoir régler sa conduite sur les réalités psychologiques. Ici morale et psychologie s'entremêlent et s'entr'aident : la connaissance de soi-même serait vaine si elle n'était accompagnée de préceptes sur la façon de développer ses qualités et de corriger ses défauts. Le chapitre de l'habitude et celui de la volonté sont d'une importance capitale : tous deux comportent des conclusions morales basées sur l'étude du mécanisme des actes.

Cette psychologie concrète embrasserait naturellement la psychologie ethnique, malgré son médiocre avancement. La guerre ne nous a-t-elle pas révélé l'intérêt de la psychologie des peuples ? Au contact des Anglais, des Américains, des Slaves, au contact de leurs ennemis, nos soldats n'ont-ils pas senti les différences qui séparent les Français des étrangers, et les étrangers entre eux ? Le caractère national n'est pas une entité, mais un ensemble de traits précis. On ne doit pas confondre la psychologie des peuples avec celle des races, car la race est une notion scientifiquement mal définie. Mais la communauté de langage, de coutumes et d'intérêts crée à la longue entre individus de souches diverses une mentalité spéciale qui s'affirme chez les représentants les plus éminents d'un peuple. Il est important pour un jeune Français d'être renseigné sur les caractéristiques des principaux peuples, particulièrement de ceux qui sont ses voisins immédiats. Il est encore plus important pour lui d'avoir une conscience nette des qualités qui constituent l'originalité propre, non moins que des défauts qui sont la rançon du type national.

Sans doute, c'est au professeur d'histoire qu'il appartient surtout de montrer la continuité du développement français à travers les âges et d'insister sur les grandes manifestations du génie français, par exemple sur l'institution de la chevalerie, qui est un de nos

(1) En tenant compte de l'influence de l'âge et, par conséquent, en esquissant une psychologie des âges.

titres de gloire. Mais le professeur de philosophie est dans son rôle quand, à propos de la psychologie, de la logique ou de la morale, il fait revivre les plus belles physionomies de notre histoire, afin d'engager ses auditeurs à les imiter dans la mesure de leurs moyens.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître la nécessité de vivifier la logique par l'histoire des sciences : les meilleures leçons de logique, qui sont en même temps des leçons de choses, sont contenues dans les travaux des grands savants. Or, il est légitime que nous puisions nos exemples dans la tradition nationale, et que nous marquions en passant les traits qui distinguent le savant français des savants étrangers. Tous les élèves de philosophie devraient lire *en entier* l'*Introduction à la Médecine expérimentale* de Claude Bernard : je dis *en entier*, car la première partie, qui seule figure au programme, est loin d'être la plus intéressante, et elle est illustrée par l'exposé que Cl. Bernard donne ensuite de ses propres découvertes (1). Mais aucune vie de savant n'est comparable à celle de Louis Pasteur : le chef-d'œuvre de Vallery-Radot devrait être entre toutes les mains, ou, si on juge le livre trop gros, la *Vie d'un savant par un ignorant*. Leçons de science, leçons de logique, leçons de patriotisme : tout contribue à faire de cette biographie un livre incomparable pour la formation et l'instruction des jeunes esprits. Il est peu d'épisodes de cette vie qui ne contiennent quelque enseignement du plus haut prix. Ne convient-il pas, par exemple, de souligner le caractère national et hautement utilitaire des recherches de Pasteur, associé à un désintéressement et à une rigueur dans la preuve qui n'ont jamais été dépassés? — S'agit-il de la méthode historique? Une biographie substantielle de Fustel de Coulanges, accompagnée de judicieux extraits de son œuvre, serait plus suggestive que la plus savante leçon sur la critique des témoignages.

Les anciens moralistes terminaient leur œuvre par un portrait du sage. Cette tradition était des plus justifiées, car l'étude de la morale qui n'entraîne pas une amélioration personnelle n'est qu'un vain cliquetis de mots et de formules. L'exemple en morale est le plus efficace des maîtres ; mais, plus encore que le portrait idéal du sage, le portrait authentique d'un saint est propre à susciter les aspirations des jeunes gens vers le mieux (2). Notre tradition nationale est assez

(1) Cl. Bernard, c'est l'expérimentation en physiologie ; pour être complet, on parlerait en détail des expériences physiques de Pascal et des travaux chimiques de Lavoisier en lisant des fragments de leurs mémoires. — L'histoire de Vauban pourrait figurer dans le cours de psychologie, comme type de *praticien*.

(2) Cf. cette pensée de Georges Dumesnil : « Avouons que nos cours de

riche en saints qui, indépendamment de toute croyance religieuse, méritent l'admiration et la reconnaissance du genre humain, parce qu'ils offrent le type accompli de l'homme et du Français. Le simple récit de la vie d'un saint Louis (cf. Joinville), d'une Jeanne d'Arc, d'un Vincent de Paul, sont plus persuasifs que toutes les leçons morales. J'y joindrais volontiers un commentaire pénétrant du *Pater noster* et du *Sermon sur la Montagne*. Et je m'efforcerais de montrer que les conditions sociales, en se transformant avec la civilisation, posent sans cesse de nouveaux problèmes moraux dont la solution générale découle des principes chrétiens, mais qui requièrent un nouvel effort de connaissance et d'adaptation des moyens aux fins. Car il existe un art moral, individuel et social, dont l'étude n'est pas moins importante que celle des *systèmes* de morale. J'écourterais donc sans hésiter la partie improprement appelée théorique du cours, et je la placerais à la fin : tous les systèmes n'aboutissent-ils pas aux mêmes prescriptions essentielles?

L'étude de quelques grands Français inculquerait aux jeunes gens l'amour réfléchi du bon sens, de la clarté et de l'ordre, qui sont la marque du génie national. Mais cet enseignement aurait besoin d'être complété par un exposé des travers du type national considéré dans la masse. Ces travers, les étrangers les aperçoivent mieux que nous-mêmes, et c'est chez eux qu'il faut en chercher la description. Signaler ces défauts aux jeunes Français, ce serait les engager à s'en méfier, puis à s'en corriger. En tout cas, ils comprendraient les suites funestes de la manie qu'ont les Français de se dénigrer entre eux et d'admirer outre mesure les étrangers, de leur propre penchant au verbalisme et, par suite, à l'irréalisme, de leur goût de la plaisanterie légère et de l'ironie dissolvante, de leur versatilité et de leur manque d'esprit de suite, de leur incurie à exploiter les idées qu'ils lancent, etc.

On m'objectera le caractère unilatéral de cet enseignement ? Loin de moi la pensée d'imiter les pédagogues allemands qui n'hésitaient pas à falsifier la vérité au profit de la nation. L'amour de la vérité est trop ancré chez nous pour que nous la sacrifiions à nos propres intérêts. Il s'agit, en somme, de former des Français décidés et conscients de leurs dons natifs. Parmi ces dons figure celui de l'universalité, c'est-à-dire la faculté de s'assimiler tout ce que l'étranger produit d'excellent et de le socialiser en quelque sorte. Le Français a

morale sont d'une navrante platitude parce qu'on n'y fait pas usage de la vie des saints ». (17 juillet 1897).

donné des preuves suffisantes de son *humanité;* et le meilleur moyen de faire de nos élèves des hommes complets, « à qui rien d'humain n'est étranger », est de développer en eux les qualités propres du Français. Le professeur de philosophie qui met, pour ainsi dire, le sceau à l'enseignement secondaire, ne saurait se proposer de tâche plus urgente et plus haute.

Ces indications n'ont pas la prétention d'épuiser le sujet : elles suffisent peut-être pour indiquer dans quel sens il conviendrait d'orienter désormais l'enseignement philosophique secondaire en France. Il faut le rendre plus pratique et plus concret, mais surtout en éliminer résolument tout ce qui, selon l'expression de Cournot, que nous aimons à citer à cause de sa pondération, « ne fournit pas un exercice salutaire pour des raisons encore novices ». Des maîtres chrétiens doivent même viser plus haut, car ils ne sauraient se désintéresser des dangers auxquels vont être exposés, au sortir de leur classe de philosophie, les jeunes gens qui s'adonneront ensuite à la médecine ou aux sciences. Ceux-ci doivent être préparés à affronter le choc des doctrines matérialistes et évolutionnistes qu'on leur exposera sous le couvert de la science. Il importe donc de les munir d'un ensemble de principes métaphysiques capables de résister aux théories spécieuses et aux raisonnements tendancieux. Ce n'est pas attenter à leur liberté que de leur proposer des solutions mûries par des intelligences qui ne sont fermées à aucune conquête de l'esprit moderne.

Tôt ou tard on sera amené à refondre le programme de philosophie. Mais ce qui est plus important que le programme, c'est l'esprit philosophique. L'esprit philosophique est le complément de la culture littéraire et scientifique. Cette culture se superpose elle-même aux habitudes pratiques, morales et religieuses qui sont à la base de l'éducation. La philosophie manquerait à sa mission si elle ne mettait pas le sceau à toute l'éducation, en assurant la cohésion des disciplines qui ont contribué à modeler l'enfant. Elle ne doit pas être une puissance anarchique, mais un principe bienfaisant de systématisation et de hiérarchie.

F. Mentré.

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

1919-1920

Institut catholique de Paris.

PREMIÈRE ANNÉE

CULTURE GÉNÉRALE. — COURS PRÉPARATOIRE

I. — *Enseignement philosophique.*

Cours général de philosophie. — M. J. MARITAIN, agrégé de l'Université, docteur *ad honorem* des Universités romaines, professeur-adjoint : mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi, à 8 h. 1/2.

II. — *Enseignement scientifique.*

Sciences physiques. — M. F. BOURRIÈRES, licencié ès sciences mathématiques et physiques, chargé de cours : jeudi et vendredi, à 2 h. 1/4.

Sciences naturelles. — M. A. BRIOT, docteur ès sciences naturelles, agrégé de l'Université, professeur de physiologie et de biologie à l'École des Sciences : lundi et mardi, à 2 h. 1/4.

DEUXIÈME ANNÉE

SPÉCIALISATION. — COURS DE LICENCE

Logique. — M. G. VOISINE : *Le raisonnement déductif,* vendredi, à 10 h. 1/4.

Ontologie. — M. F. BLANCHE : *La vérité,* lundi, à 9 h. 3/4.

Psychologie. — M. E. PEILLAUBE, *doyen : Les caractères généraux de la vie psychologique,* lundi et samedi, à 4 h. 1/4.

Morale. — M. A.-D. SERTILLANGES : *Commentaire de la Ia-IIæ, q. I-V,* mardi à 4 h. 1/4 (1er semestre). — *Questions spéciales,* mardi à 4 h. 1/4 (2e semestre).

Histoire de la philosophie ancienne. — M. R. SIMETERRE : *Les Préplatoniciens et Platon,* lundi, à 3 heures (toute l'année), et mardi,

à 3 heures (1er semestre). — Explication des auteurs : Platon, le *Phédon*.

Histoire de la philosophie médiévale. — M. R. Simeterre : *De Philon d'Alexandrie à saint Augustin*, samedi, à 3 heures.

Histoire de la philosophie moderne. — M. J. Maritain : *XVIIe et XVIIIe siècles.* — Explication des auteurs, mardi, mercredi, samedi, à 10 h. 1/4.

Histoire des doctrines économiques. — M. P. Lepelletier : jeudi, à 10 h. 1/4.

Physiologie. — M. A. Briot : *Les organes des sens*, le vendredi, à 9 heures (1er semestre).

Biologie. — M. A. Briot : *Les phénomènes physico-chimiques de la vie*, le vendredi, à 9 heures (2e semestre).

Sciences mathématiques et physiques. — M. F. Bourriéres : lundi, à 10 h. 3/4.

Psychologie pédagogique. — M. Jeanjean.

TROISIÈME ANNÉE

SPÉCIALISATION. — COURS DE LICENCE ET DE DOCTORAT

Ontologie. — M. F. Blanche : *Le bien et le mal*, le mercredi, à 9 h. 3/4 (1er semestre). — Explication des textes de saint Thomas (2e semestre).

Théodicée. — M. F. Blanche : *La connaissance que nous avons de Dieu. Nature et attributs de Dieu*, le samedi, à 9 heures.

Cosmologie. — M. G. Voisine : *Rapports de la philosophie et des sciences*, le mardi et le jeudi, à 9 heures (1er semestre). — *L'espèce et l'individu* (2e semestre).

Psychologie. — M. E. Peillaube, *doyen : La perception du monde extérieur*, le jeudi à 4 h. 1/4 (1er semestre). — Explication des textes de saint Thomas (2e semestre).

Morale. — M. A.-D. Sertillanges : *La morale internationale*, le vendredi, à 4 h. 1/4.

Histoire de la philosophie ancienne.
Histoire de la philosophie médiévale.
Histoire de la philosophie moderne.
Histoire des doctrines économiques.
Physiologie.
Biologie.
Sciences mathématiques et physiques.
Psychologie pédagogique.
} comme en deuxième année.

Sorbonne.

Cours publics.

Morale et Sociologie. — M. Bouglé : *L'évolution des valeurs et la vie morale*, mercredi 5 heures.

Psychologie. — M. Delacroix : *Etude psychologique de la Religion*, mardi 4 heures et demie.

Logique et Méthodologie. — M. Lalande : *Le raisonnement, ses formes et sa valeur*, jeudi 4 heures.

Philosophie médiévale. — M. Picavet : *Les grandes doctrines du VIIIe ou XIIe siècle*, jeudi 4 heures trois quarts.

Cours réservés aux Étudiants

Cours généraux : (Licence et Agrégation).

Esthétique. — M. Basch : *Les méthodes de l'Esthétique et les maîtres problèmes*, jeudi 2 heures.

Philosophie moderne. — M. Bréhier : *Histoire des théories de la Connaissance intellectuelle au XVIIIe siècle*, (*Descartes et Locke*), jeudi 2 heures.

Philosophie générale. — M. Brunschvig : *La conscience*, mardi 3 heures un quart.

Psychologie Expérimentale. — M. Dumas : *Psychopathologie générale*, lundi 9 heures et demie.

Histoire de la Philosophie dans ses rapports avec les Sciences. — M. Rey : *Études sur la Physique contemporaine dans ses rapports avec la Philosophie*, lundi 10 heures et demie.

Philosophie Ancienne. — M. Robin : *Les Sophistes, Socrate, Les Socratiques*, samedi 2 heures.

Licence.

M. Bréhier : *Philosophie de l'Esprit*, samedi 4 heures un quart.

M. Rey : *Philosophie de la Nature*, mardi 9 heures trois quarts.

M. Delacroix : *Psychologie* (deuxième semestre), lundi 3 heures.

M. Lalande : *Logique et Méthodologie* (premier semestre), lundi 3 heures.

M. Bouglé : *Morale et Sociologie* (premier semestre), jeudi 4 heures.

M. Bouglé	Explication d'auteurs	(1er semestre), jeudi 4 heures.
M. Bréhier		(1er semestre), vendredi 1 h. 3/4.
M. Picavet		(1er et 2me sem.), samedi 8 h. 3/4.
M. Lalande		(2me semestre), mardi 10 h. 3/4.
M. Rey		(1er semestre), vendredi 3 h.

Collège de France.

Psychologie expérimentale et comparée. — M. Pierre Janet : *Les oscillations de l'activité psychique*, lundi 1 heure trois quarts et jeudi 1 heure trois quarts.

Philosophie Moderne : M. Edouard Le Roy : *De l'intuition dans les Sciences, la Métaphysique et la Morale*, (6 janvier), mardi et jeudi à 5 heures.

Dijon.

M. Davy, chargé de cours : *Cours fermé :* Les Doctrines philosophiques françaises contemporaines.

Cours de Pédagogie : Les idées politiques, sociales et pédagogiques de J.-J. Rousseau.

Conférence de Philosophie : Exposés et discussions de questions de morale.

Conférence d'histoire de la Philosophie : Explications des auteurs de Licence.

Grenoble.

M. J. Chevalier, professeur. — Jeudi 17 heures, (premier semestre). Cours public : « *Les maîtres de la pensée française* : *Descartes.* » ; (deuxième semestre). Question de méthodologie.

Vendredi 14 heures un quart, Conférence d'Histoire ds la philosophie : *les origines de la philosophie grecque;* 15 heures et demie, Auteurs philosophiques de Licence.

Samedi 17 heures, Cours de Science de l'Éducation.

Lyon.

M. L. Chabot, professeur.

Cours de Morale. — *Leçons de morale sociale.*

Psychologie appliquée à l'Éducation. — *Les sens, l'attention, la fatigue intellectuelle*, M. le Dr Locard, chargé du cours de Psychologie expérimentale, traitera du témoignage des enfants.

Pédagogie : *L'Enseignement secondaire*, (stage d'agrégation), *Explication de textes classiques* (Préparation à l'Inspection primaire). L'Institut de pédagogie compte également organiser des séries de leçons d'Hygiène scolaire, de Puériculture, d'Enseignement maternel.

Besançon.

M. Colsenet, professeur.

Le lundi, à 14 heures trois quarts, conférence de licence : *La philosophie grecque.*

Le mercredi, à 14 heures trois quarts, conférence de licence : *Spinoza. — Leibnitz.*

Le vendredi, à 14 heures trois quarts, cours fermé : Cours, exercices et philosophie dogmatique.

Poitiers.

M. A. Rivaud, professeur.

Cours publics. — (1er semestre) ; le lundi, à 5 heures. — *La philosophie française au XVIIe siècle.*

Conférences de licence. — Le jeudi, à 3 heures : Pédogogie.

Le jeudi, à 4 heures : Questions de *Psychologie* et de *Logique.*

Le vendredi, à 3 heures : Cours d'*Histoire de la psychologie.*

Institut catholique de Toulouse.

LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

M. Cathala : *Problème des universaux ; Traité des causes ; Le* De Anima *de saint Thomas.* Explication des auteurs de licence.

PSYCHOLOGIE ET MORALE

M. le chanoine Michelet : *Les formes contemporaines du rationalisme moral et la morale chrétienne.* Explication des auteurs de licence.

CRITÉRIOLOGIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. le chanoine Baylac : *Questions de critériologie ; Histoire de la philosophie : Descartes.* Explication des auteurs de licence.

Institut catholique d'Angers.

M. l'abbé Diès : *Épicure et son école ; Exercices pratiques ; Explication de la* Politique *d'Aristote.*

M. l'abbé Morlais : *Le Néo-platonisme.*

M. l'abbé Delaunay : *Rapports de la philosophie et des sciences ; Théorie de la connaissance ; Exercices pratiques ; Explication d'auteurs philosophiques inscrits au programme de la licence :* Leibnitz : *Discours de Métaphysique ;* Spinoza : *Ethique, livre II.*

M. l'abbé Morel : *La philosophie scolastique : sa méthode, son adaptation aux grands problèmes.*

Université de Strasbourg.

M. Pradines. — Mercredi 9 heures un quart : Conférence : *Leçons d'Epistémologie et de Morale.*

Mercredi 11 heures : Lectures de Kant et autres auteurs.

Jeudi 14 heures : Cours : *L'activité créatrice de l'esprit.*

M. Gilson. — Lundi 15 heures un quart : Conférence : *Explication de Descartes. Discours de la Méthode.*

Lundi 16 heures et demie : Exercices pratiques.

Mardi 16 heures et demie : Cours : *Histoire de la Philosophie grecque depuis Socrate.*

M. Blondel. — Mardi 11 heures : Conférence : *Psychologie de la connaissance.*

Mercredi 16 heures : Cours : *La volonté.*

Samedi 14 heures : Asile de Stephansfeld : *Exercices pratiques de psychologie pathologique.*

M. Halbwachs. — Jeudi 16 heures : Cours : *Pédagogie.*

Vendredi 9 heures trois quarts : Cours : *Anthropologie et mythologie.*

Vendredi 11 heures : Conférence : *Exercices pratiques de philosophie et de sociologie.*

MM. Pradines, Gilson, Blondel, Halbwachs feront à tour de rôle, le jeudi à 15 heures un quart, un cours public sur le sujet suivant : *Les grandes directives de la philosophie française contemporaine.*

Uuiversité de Louvain.

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

PREMIÈRE ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique,* lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 heures, pendant le premier semestre. — *La Psychologie physiologique,* mardi et mercredi à 8 heures, et jeudi à 11 heures, pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique,* une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres : *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie,* lundi et jeudi de 9 heures à

10 heures et demie et vendredi à 9 heures, pendant le premier semestre. — *La Cosmologie,* lundi de 10 heures et demie à 12 heures, mardi à 11 heures et vendredi de 10 heures à 11 heures et demie, pendant le second semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit : *L'Économie politique,* lundi et samedi de 9 heures à 10 heures et demie, pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie),* jeudi à 18 heures, pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychologie et à la Logique,* mercredi, jeudi et vendredi à 9 heures, pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *La Psychologie des sensations,* vendredi de 15 heures à 16 heures et demie, pendant le premier semestre.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *Éléments de métaphysique générale,* mardi et mercredi de 17 heures et demie à 19 heures, pendant le premier semestre.

A. Noyons, Prof. ord. de la Faculté de Médecine (1 Ph) : *L'Anatomie et la Physiologie,* mercredi et vendredi à 11 heures et demie, pendant toute l'année.

P. Debaisieux, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences : *La Biologie générale,* vendredi à 8 heures et samedi à 9 heures, pendant le premier semestre.

DEUXIÈME ANNÉE. — LICENCE

COURS GÉNÉRAUX

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *La Psychologie métaphysique (Quest. de la Somme théologique de S. Thomas),* mercredi à 12 heures pendant le premier semestre, et mardi à 11 heures, pendant le second semestre.

M. de Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres : *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne,* vendredi de 17 heures et demie à 19 heures, pendant le premier semestre; jeudi de 17 heures et demie à 19 heures, pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années) : *Les bases d'une critique thomiste des sciences,* lundi à 11 heures et mardi à 10 heures, pendant le premier semestre. — *La métaphysique subjective : de Kant à Hégel,* jeudi et samedi à 12 heures, pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *La Psychologie physiologique*, mardi à 11 heures, mercredi et jeudi à 10 heures et demie, pendant le premier semestre. — *Questions spéciales de psychologie*, lundi et vendredi à 11 heures, pendant le second semestre.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *Compléments de Métaphysique générale*, jeudi et vendredi à 8 heures, pendant le premier semestre. — *Explication d'auteurs : De Ente et essentia* et *de Potentia, de S. Thomas*, jeudi à 8 heures, pendant le second semestre.

A. Mansion, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres : *Explication des traités d'Aristote : la Métaphysique*, lundi, jeudi et vendredi à 12 heures, pendant le premier semestre.

P. Harmignie, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie et Lettres : *La Philosophie morale*, jeudi de 9 heures à 10 heures et demie et samedi de 10 heures et demie à 12 heures, pendant le premier semestre ; mardi de 8 heures à 9 heures et demie et samedi de 9 heures et demie à 11 heures, pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de philosophie et Lettres (I S) : *La critique historique*, lundi à 14 heures et demie, pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel*, 2 heures par semaine pendant toute l'année aux jours et heures à déterminer.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences (E S) : *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 8 heures, pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit : *L'Histoire des théories sociales : L'évolution des doctrines socialistes au XIXe siècle*, lundi et mercredi de 16 heures à 17 heures et demie, pendant le premier semestre.

A. Noyons, Prof. ord. de la Faculté de Médecine (I Ph) : *L'Anatomie et la Physiologie générales*, deux heures par semaine, pendant le second semestre aux jours et heures à déterminer.

TROISIÈME ANNÉE. — DOCTORAT

COURS GÉNÉRAUX

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit (Suppléant : P. Harmignie, Prof. extraord.) : *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de

8 heures et demie à 10 heures, pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi et vendredi de 8 heures à 9 heures et demie, pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *La Psychologie métaphysique*, cours indiqué ci-dessus.

M. de Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres : *L'histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, cours indiqué ci-dessus.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *La Théodicée*, mardi de 8 heures et demie à 10 heures et jeudi de 9 heures à 10 heures et demie, pendant le premier semestre; mercredi et jeudi, de 9 heures et demie à 11 heures, pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années), indiqué ci-dessus.

A. Michotte, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *Questions spéciales de Psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs*, cours indiqué ci-dessus. — *La Théodicée* (première partie) : *Existence de Dieu*, vendredi à 12 heures, pendant toute l'année.

COURS SPÉCIAUX

E.-L.-J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences (E S) : *La Mécanique analytique*, vendredi et samedi à 10 heures, pendant le premier semestre.

J.-C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences (E S). *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 heures, pendant le second trimestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *Le Calcul intégral*, deux heures par semaine, pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit : *L'Histoire des théories sociales*, cours indiqué ci-dessus.

P. Debaisieux, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences : *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, deux heures par semaine, pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

COURS PRATIQUES

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte, tous les jours de 8 heures à 19 heures.

Laboratoire de chimie, sous la direction de D. Nys, aux jours et heures à déterminer.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de Mgr. S. Deploige et de M. Defourny, vendredi à 17 heures.

Séminaire d'histoire de la philosophie, sous la direction de M. de Wulf, aux jours et heures à déterminer.

Études sur les philosophes modernes et contemporains, sous la direction de L. Noel, aux jours et heures à déterminer.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Michotte, aux jours et heures à déterminer.

Études sur les philosophes du moyen-âge, sous la direction de N. Balthasar, aux jours et heures à déterminer.

Études sur les philosophes grecs, sous la direction de A. Mansion, aux jours et heures à déterminer.

Faculté de Philosophie et Lettres.

D. Nys, Prof. ord. : *La Psychologie y compris les notions élémentaires d'anatomie et de physiologie humaines que cette étude comporte*, mardi à 9 heures et mercredi à 10 heures, pendant le premier semestre; jeudi à 11 heures et samedi à 10 heures, pendant le second semestre.

M. de Wulf, Prof. ord. : *La Logique*, samedi à 11 heures, pendant le premier semestre ; vendredi et samedi à 10 heures, pendant le second semestre.

A. van Hoonacker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *La Philosophie morale*, mardi à 9 heures, jeudi à 10 heures, pendant le premier semestre ; lundi à 10 heures, pendant le second semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit (suppléant : A. Harmignie, Prof. extraord.) : *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi à 11 heures, pendant le premier semestre ; mardi et vendredi à 11 heures, pendant le second semestre.

Cours préparatoires à l'examen de Docteur en Philosophie et Lettres.

D. Nys, Prof. ord. (suppléants : L. Noel et A. Michotte) : *L'Encyclopédie de la philosophie* et *Étude approfondie de questions de psychologie, de logique ou de morale* (cours de deux années), jeudi et vendredi à 8 heures pendant toute l'année. — *Discussion des matières expliquées*, aux jours et heures à déterminer.

M. DE WULF, Prof. ord. : *L'Histoire de la philosophie* (cours de deux années), mercredi, jeudi et vendredi à 9 heures, pendant le premier semestre.

A. MANSION, Prof. extraord. : *L'analyse critique d'un traité philosophique* (cours de deux années), vendredi à 12 heures, pendant le premier semestre.

N. BALTHASAR, Prof. ord. de la Faculté de Théologie : *La Métaphysique* (cours de deux années), lundi et mercredi à 16 heures, pendant toute l'année.

S. DEPLOIGE, Prof. ord. de la Faculté de Droit (Suppléant : P. HARMIGNIE, Prof. extraord.) : *Le Droit naturel*, cours indiqué ci-dessus.

Les étudiants qui désirent combiner avec le doctorat en philosophie et lettres (groupe Philosophie) la licence en philosophie de saint Thomas, auront à suivre en outre certains cours de philosophie à déterminer par un programme particulier (voir le programme des cours de l'Institut supérieur de philosophie).

Faculté des Sciences.

L. MARGHAL, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie, président du Collège du Pape : *La Logique* (série A), mercredi à 11 heures et samedi à 10 heures et demie (série B), jeudi à 11 heures et vendredi à 10 heures et demie, pendant le premier semestre. — *La Philosophie morale et la Religion (en langue française)* (série A), mercredi à 11 heures et samedi à 10 heures et demie (série B), jeudi à 11 heures et vendredi à 10 heures et demie, pendant le second semestre.

J. BITTREMIEUX, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie : *La Philosophie morale et la Religion (en langue flamande)*, aux jours et heures à déterminer, pendant le second semestre.

DEUXIÈME ANNÉE

A. MICHOTTE, Prof. ord. de la Faculté de Médecine : *La Psychologie y compris les notions d'Anatomie et de Physiologie humaines que cette étude comporte*, mercredi de 11 heures et demie à 13 heures et jeudi de 9 heures à 10 heures et demie, pendant le second semestre.

Fribourg (Suisse). — I. Faculté de Théologie.

MANSER : *De Logica*, quater per hebdomadem : feria II, III, IV et VI, hora 8-9. — *Hochscholastik : Platonische Richtung*, 2 Stunden

wöchentlich : Donnerstag und Samstag, 8-9 Uhr. — *Exercitium practicum*, semel per hebdomadem : fera III, hora 6-7.

Montagne : *De Criteriologia*, quater per hebdomadem : feria II, III, IV et VI, hora 10-11. — *Histoire de la philosophie grecque :* a) *Socrate;* b) *La politique d'Aristote*, deux heures par semaine : mardi et vendredi, de 5 à 6 heures.

II. Faculté de Lettres.

De Munnynck : *Psychologia generalis*, ter per hebdomadem : feria V, VI et Sabbato, hora 11-12. — *La théorie de la connaissance*, 1 heure par semaine : mercredi, de 11 à 12 heures. — *Étude psychologique des phénomènes religieux (suite)*, 1 heure par semaine : lundi, de 6 à 7 heures. — Séminaire : *Discussion des cours et des travaux*, 1 heure par semaine : mercredi, de 3 à 4 heures.

Rohner : *Philosophia moralis*, ter per hebdomadem : feria II, III et Sabbato, hora 9-10. — *Geschichte de neueren Philosophie*, I. Teil, 2 Stunden wöchentlich : Dienstag und Donnerstag, 9-10 Uhr. — *Philosophisches Seminar*, 2 Stunden wöchentlich : zu vereinbaren.

COURS ET CONFÉRENCES

DE LA REVUE DE PHILOSOPHIE

(11e Année 1919-1920)

Institut Catholique de Paris, 19, rue d'Assas

Psychologie pathologique : Les leçons de l'Occultisme, par Robert van der Elst, docteur en médecine, docteur ès lettres, le mercredi, à 5 heures un quart, salle A.

19 novembre 1919 : *Existence de l'occultisme; son histoire; son universalité. — Essence de l'occultisme : caractère complexe des faits; caractère suspect des doctrines.*

3 décembre 1919 : *Arguments tirés des sensations à distance. — Télépathie et double vue. — Zoanthropie. — Prétendues communications avec les morts.*

10 décembre 1919 : *Arguments tirés de l'action à distance. — Lévitation. — Envoûtement. — Disjonction des faits et critique des causes; nature et préternature : sourciers et sorciers.*

17 décembre 1919 : *La part du subconscient dans les phénomènes. — Sciences prétendûment divinatoires et faits « désoccultés ». — Explication psycho-pathologique de certains résultats. — Le « côté » morbide : pythies, sibylles; sorcières; médiums.*

24 décembre 1919 : *La part du charlatanisme. — Faillite de l'occultisme dans les sciences positives. — Exemples tirés de l'alchimie, de l'astrologie, de la médecine « spagyrique », etc.*

7 janvier 1920 : *Conclusion. — Éléments d'un diagnostic différentiel entre les faits. — Bilan philosophique d'une telle étude.*

Doctrine sociale de l'Église, par Chabrun, professeur à la Faculté de Droit de l'Institut Catholique de Paris.

Une série de leçons du 14 janvier au 4 février.

La maîtrise de soi et la Réforme du Caractère, par E. Peillaube, doyen de la Faculté libre de Philosophie de Paris, directeur de la *Revue de Philosophie.*

11 février 1920 : *Structure du caractère individuel : causes diverses concourant à sa formation.*

18 février 1920 : *Plasticité du caractère. — Dans quelle mesure il est possible de se remodeler.*

25 février 1920 : *Mort et naissance des habitudes.*

3 mars 1920 : *La volonté.*

10 mars 1920 : *Comment on apprend à vouloir.*

17 mars 1920 : *L'art de se composer un « milieu », c'est-à-dire un ensemble d'êtres et de choses capables d'exercer une heureuse influence sur nous.*

24 mars 1920 : *La vie intérieure; ses ressources pour la conquête de soi.*

Les preuves de l'existence de Dieu chez saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas, par R. Simeterre, professeur à l'Institut Catholique de Paris.

29 avril 1920 : *Saint Augustin veut « voir » Dieu.*

6 mai 1920 : *La preuve de saint Augustin par la Vérité.*

13 mai 1920 : *Les arguments de saint Anselme.*

20 mai 1920 : *Ce que Thomas d'Aquin trouve dans Aristote.*

27 mai 1920 : *Les cinq voies de saint Thomas.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

HÉLÈNE NAVILLE. — *Ernest Naville, sa vie et sa pensée. T. II, 1859-1909.* Un vol. in-8° de 372 pages. Paris, Fischbacher, 1917.

W. MACKENZIE. — *Significato bio-filosofico della guerra.* Un vol. gr. in-8° de 100 pages. Genève, Formiggini, 1915.

J.-E. BOODIN. — *A realistic universe.* Un vol. de XII-412 pages. New-York, the Macmillan C°, 1916.

R.-W. EMERSON. — *Autobiographie d'après son « Journal Intime ».* Trad. Regis Michaud, t. II, 1841-1876. Un vol. de 320 pages. Paris, A. Colin, 1918.

REGIS MICHAUD. — *Mystiques et Réalistes Anglo-Saxons.* Uu vol. in-18 de 295 pages. — Paris, Colin, 1918.

A. BESSIÈRES et P. Plus. — *L'Unique.* Un vol. in-12 de 153 pages. Paris, Lethielleux, 1919.

E. POULAIN. — *La royauté du Christ, la Vocation de la France et le drapeau du Sacré-Cœur.* Un vol. in-12 de 103 pages. Nantes, Imprimerie « Unie », 1919.

A. DE GRAMMONT-LESPARRE. — *L'idée de finalité*, finalité générale et finalité individuelle. Un vol. in-16 de 160 pages. Paris, Alcan, 1919.

D. PARODI. — *La Philosophie contemporaine en France*, essai de classification des doctrines. Un vol. in-8° de 502 pages, dans la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1919.

AMATO MASNOVO. — *Introduzione alla Somma teologica di san Tomaso.* Un vol. in-12 de 86-LXIII pages. Turin, Libreria editrice internazionale, 1918.

L. ROBIN. — *Études sur la signification et sur la place de la physique dans la philosophie de Platon.* Un vol. in-8° de 96 pages, de la *Collection historique des Grands Philosophes.* Paris, Alcan, 1919.

C.-W. LEADBEATER. — *Une esquisse de la Théosophie.* Petit in-16 de 109 pages. Publications théosophiques. Paris. 1916.

J. DURANTEL. — *Le Retour à Dieu par l'Intelligence et la Volonté dans la philosophie de saint Thomas.* Un vol. in-8° de 412 pages, dans la *Collection historique des Grands Philosophes.* Paris, Alcan, 1919.

Saint Thomas et le Pseudo-Denis. Un vol. in-8° de 273 pages. Paris, Alcan, 1919.

Le Gérant : L. GARNIER.

IMPRIMERIE DE MONTLIGEON. — LA CHAPELLE-MONTLIGEON (ORNE). — 9773-12-19.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXVI

(**Année 1919**)

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

L. Dugas . . . . . La théorie de la Mémoire chez St. Augustin 77

A. Gemelli . . . . . La Philosophie Contemporaine en Italie. 463
Premier article . . . . . .
Second article 603

A. Michel. . . . . L'évolution du concept de « Personne » dans les rapports de la philosophie chrétienne avec la théologie
Premier article 351
Second article. 487

MÉTAPHYSIQUE

P. Gény . . . . . Le problème métaphysique de la limitation de l'acte 129

A. Léon . . . . . Paroles d'Éternité. 282
1er article . . . . . .
2em article 421

L. Noël . . . . . Le Thomisme et le point de vue critique 34

MORALE

A. Pillet . . . . . L'idée d'une Société des Nations . 8

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

P. M. Périer . . . . . Mathématique et Métaphysique. . .
1er Article 384
2e Article 516

P. Vignon . . . . . Pour la philosophie des êtres naturels. 1er Article 571

PSYCHOLOGIE

Cl. Besse . . . . . Les symboles dans la Musique . . 580
Msgr. A. Farges . . . . . L'extase divine et ses contrefaçons
1er Article 235
2o Article 396
3e Article 534
E. Peillaube. . . . . La perception du Monde extérieur. Processus psychologique. I. Les organes des sens et leurs objets . 52
II. La sensation 254

PSYCHOTHÉRAPIE

J. Toulemonde. . . . . Remèdes psychothérapeutiques à l'Insomnie. 624

ÉTUDES CRITIQUES

Dr J. Ferrand . . . . . L'œuvre philosophique du Professeur Grasset 317
J. Paquier . . . . . Luther dans la « Revue de Métaphysique et de Morale » 157

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Sacra Studiorum Congregatio (Décret de la..) 187
M. Cance . . . . . La philosophie Spiritualiste ; ce qu'elle est devenue sous l'influence allemande, ce qu'elle doit être.
1er Article 105
2o Article 191
3e Article 440
J. Maritain . . . . . Sur la formation de la Philosophie Hellénique 629
F. Mentré. . . . . La philosophie et la guerre . . . 658
E. Peillaube. . . . . La Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris 220
Programme des Cours dans les l'Universités 673
Les Cours et Conférences de la « Revuede Philosophie». 684

ENQUÊTE CRITIQUE

E. Peillaube. . . . . Sur la convenance des études philosophiques pour les jeunes filles . . . 313

NOTES ET DISCUSSIONS

J. Paquier-M. Ehrhardt . . . A propos de Luther 345

NÉCROLOGIE

Le Révérend Père Bulliot 123
Louis Couturat 238
P. Duhem 457
E. Dürkheim 128
Jules Lachelier 120
Louis Liard 237

RECENSIONS DE LIVRES

Jacques Chevalier . . . . Etude critique du Dialogue pseudo-platonicien l'*Axiochos* sur la mort et l'immortalité de l'âme 228
La notion du nécessaire chez Aristote et ses successeurs. 228
Georges Deherme . . . . . Le pouvoir social des femmes . . 231
L. Dugas . . . . . L'amitié Antique. 230
F. Sartiaux . . . . . Morale kantionne et Morale humaine 229
Marin Stefanescu . . . . . La dualisme logique 229
Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant . . 345

B
2
R23
année 19

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY